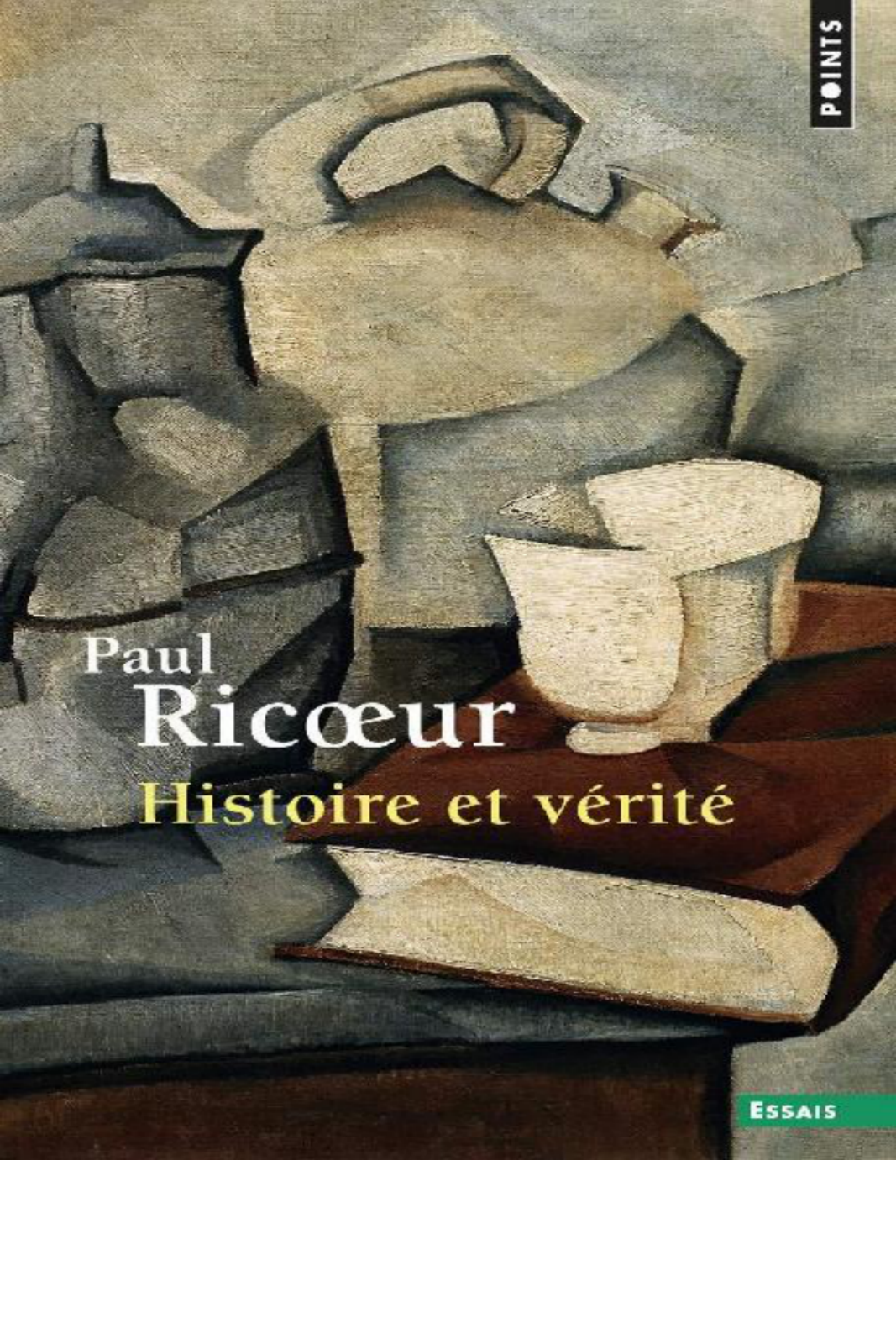


Histoire et vérité

Ricoeur, Paul

VISIT...

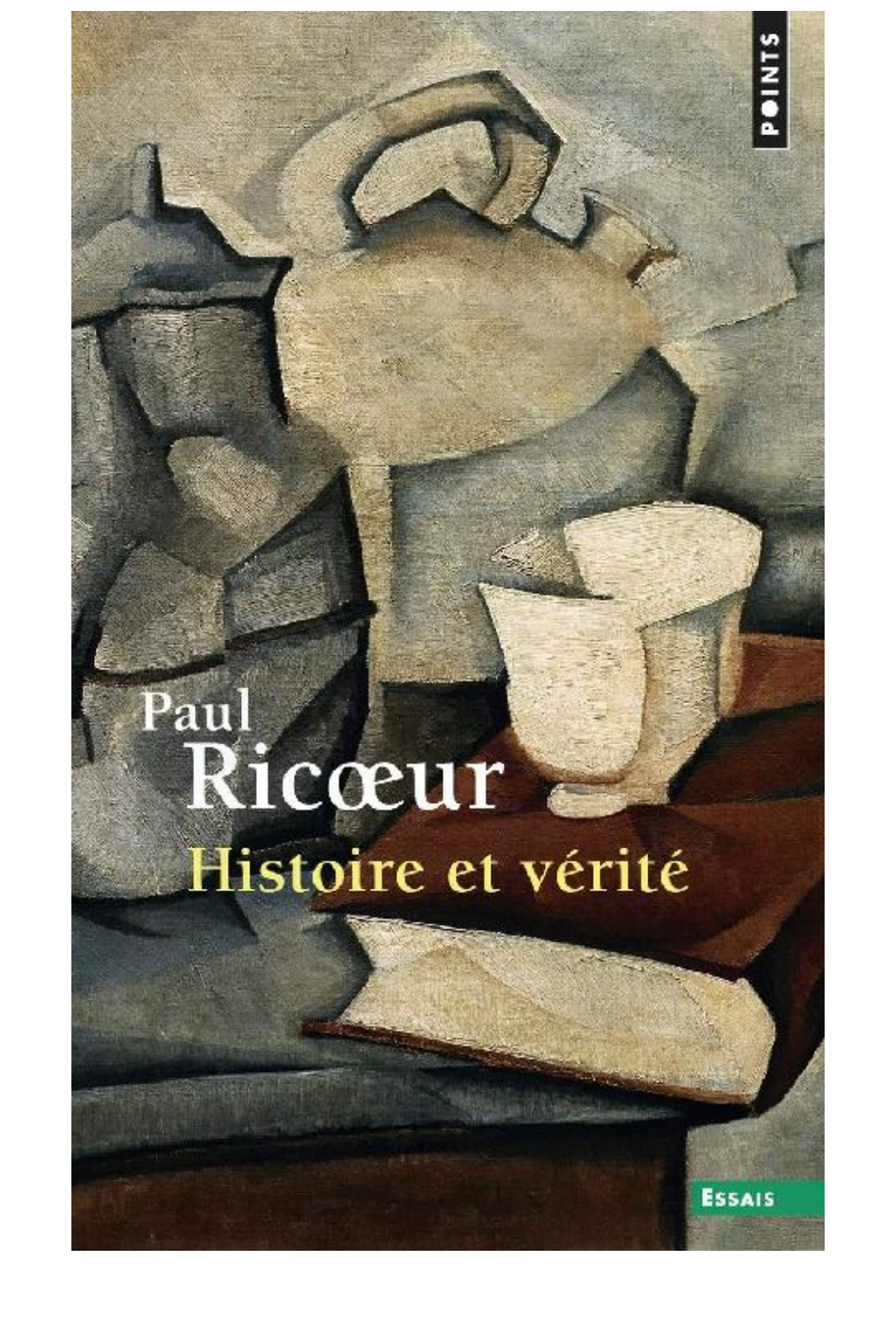
LANZAROTE
Caliente.COM

An abstract painting in a cubist style, featuring a teapot and a cup. The teapot is rendered in shades of grey and blue, with a prominent handle. The cup is a light beige color. The background is composed of various geometric shapes and textures in muted tones. The overall composition is dynamic and fragmented.

POINTS

Paul
Ricœur
Histoire et vérité

ESSAIS

An abstract painting in a cubist style. It depicts a still life scene with a light-colored cup on a dark surface and an open book below it. The background is composed of various shades of grey, blue, and brown, with sharp, angular shapes suggesting architectural or natural forms. The overall texture is painterly, with visible brushstrokes and a muted color palette.

POINTS

Paul
Ricœur

Histoire et vérité

ESSAIS

Du même auteur

AUX MÊMES ÉDITIONS

Karl Jaspers
et la Philosophie de l'existence
en collaboration avec M. Dufrenne, 1947
« *La Couleur des Idées* », 2000

Gabriel Marcel et Karl Jaspers
Philosophie du mystère
et philosophie du paradoxe
1948

Histoire et Vérité
troisième édition, augmentée de quelques textes
« *Esprit* », 1955, 1964, 1990

De l'interprétation
Essai sur Freud
« *L'Ordre philosophique* », 1965
et « *Points Essais* », n° 298, 1995

Le Conflit des interprétations
Essais d'herméneutique I
« *L'Ordre philosophique* », 1969

La Métaphore vive
« *L'Ordre philosophique* », 1975
et « *Point Essais* », n° 347, 1997

Temps et Récit, t. 1
L'Intrigue et le Récit historique
« *L'Ordre philosophique* », 1983
et « *Points Essais* », n° 228, 1991

Temps et Récit, t. 2
La Configuration dans le récit de fiction
« *L'Ordre philosophique* », 1984
et « *Points Essais* », n° 229, 1991

Temps et Récit, t. 3
Le Temps raconté
« *L'Ordre philosophique* », 1985
et « *Points Essais* », n° 230, 1991

Du texte à l'action
Essais d'herméneutique II
« *Esprit* », 1986
et « *Points Essais* », n° 377, 1998

Soi-même comme un autre
« *L'Ordre philosophique* », 1990
et « *Points Essais* », n° 330, 1996

Lectures 1
Autour du politique
« *La Couleur des idées* », 1991
et « *Points Essais* », n° 382, 1999

Lectures 2
La Contrée des philosophes
« *La Couleur des idées* », 1992
et « *Points Essais* », n° 401, 1999

Lectures 3
Aux frontières de la philosophie
« *La Couleur des idées* », 1994

L'Idéologie et l'Utopie
« *La Couleur des idées* », 1997

Penser la Bible

en collaboration avec André LaCocque

« *La Couleur des idées* », 1998

La Mémoire, l'Histoire et l'Oubli

« *L'Ordre Philosophique* », 2000

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Philosophie de la volonté

I. Le Volontaire et l'Involontaire

Aubier, 1950, 1988

II. Finitude et culpabilité

1. L'Homme faillible

2. La Symbolique du mal

Aubier, 1960, 1988

Idées directrices pour une
phénoménologie d'Edmund Husserl
traduction et présentation

Gallimard, 1950-1985

Quelques figures contemporaines

Appendice à l'Histoire de la
philosophie allemande, de E. Bréhier
Vrin, 1954, 1967

A l'école de la phénoménologie

Vrin, 1986

Enseignement supérieur : bilans et prospective
en collaboration avec Léon Dion,

Edwards F. Sheffield

Presse de l'Université de Montréal, 1971 (épuisé)

Les Cultures des temps

*Payot, « Bibliothèque Scientifique »,
1975 (épuisé)*

La Révélation
en collaboration avec Emmanuel Lévinas,
Edgar Haulotte
Publications des Facultés Universitaires
Saint-Louis, 1977

Hermeneutics and the human sciences :
Essays on language, action and interpretation
Maison des Sciences de l'homme, 1981

Le Mal. Un défi à la philosophie
et à la théologie
Labor et Fides, 1986

Réflexion faite : autobiographie intellectuelle
Esprit, 1995

Le Juste
Esprit, 1995

La Critique et la Conviction
Entretiens avec François Azouvi
et Marc de Launay
Calmann-Lévy, 1995

Amour et Justice
PUF, 1997

Autrement :
lecture d'*Autrement qu'Être*
ou *Au-delà de l'essence*
d'Emmanuel Lévinas
PUF, 1997

Ce qui nous fait penser. La nature et la règle
avec Jean-Pierre Changeux
Odile Jacob, 1998

Innocente culpabilité : entretiens avec
Paul Ricoeur, Stan Rougier, Yves Leloup,
Philippe Naquet
Sous la direction de Marie de Solemne
Dervy, « À vive voix », 1998

L'Unique et le Singulier
L'Intégrale des entretiens d'Edmond Blattchen
Alice, 1999

Entretiens Paul Ricoeur, Gabriel Marcel
Présence de Gabriel Marcel, 1999

La Critique et la Conviction
Hachette, « Hachette Littératures », 2001

La première édition de cet ouvrage a été publiée
dans la collection « Esprit »

ISBN 978-2-02-106818-4

(ISBN 2-02-002391-1, 1^{re} publication)

© Éditions du Seuil, 1955, 1964, 1967

www.seuil.com

Cet ouvrage a été numérisé en partenariat avec le Centre National du Livre.

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#).

A Roger Mehl

TABLE DES MATIÈRES

Couverture

Du même auteur

Copyright

Dédicace

Préface à la première édition (1955) Histoire et vérité

Préface à la seconde édition (1964)

Première partie - Vérité dans la connaissance de l'histoire

I. PERSPECTIVES CRITIQUES

Objectivité et subjectivité en histoire

Le métier d'historien et l'objectivité en histoire

L'objectivité de l'histoire et la subjectivité de l'historien

L'histoire et la subjectivité philosophique

L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai

Note sur l'histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance

I. Légitimité d'une sociologie de la connaissance

II. Limites de la sociologie de la connaissance

Histoire de la philosophie et historicité

1. Les « apories » de la compréhension en histoire de la philosophie.

2. Le discours philosophique et l'histoire effective.

3. La contradiction de toute historicité

II. PERSPECTIVES THÉOLOGIQUES

Le christianisme et le sens de l'histoire

Progrès, ambiguïté, espérance

Le plan du progrès

Le plan de l'ambiguïté

Le plan de l'espérance

Le socius et le prochain

Niveau de l'étonnement

Niveau de la réflexion

Niveau de la méditation

L'image de Dieu et l'épopée humaine

I. Pour une théologie « épique »

II. Déchéance de l'avoir, du pouvoir et du valoir

III. L'élan de la rédemption

Deuxième partie - Vérité dans l'action historique

I. PERSONNALISME

Emmanuel Mounier : Une philosophie personaliste

Réveil personnel et pédagogie communautaire

De l'éducateur du philosophe

II. PAROLE ET PRAXIS

Vérité et mensonge

La différenciation des ordres de vérité

L'unité comme tache et comme faute la synthèse cléricale

La synthèse politique du vrai

Note sur le vœu et la tâche de l'unité

Sexualité la merveille, l'errance, l'énigme

La sexualité comme merveille

L'errance ou l'érotisme conte la tendresse

L'énigme de la sexualité

Travail et parole

Faire et dire

Puissance de la parole

Pour une civilisation du travail et de la parole

III. LA QUESTION DU POUVOIR

L'homme non-violent et sa présence à l'histoire

Prise de conscience de la violence

Efficacité de la non-violence

« Résistance non-violente » et « violence progressiste »

État et violence

Le paradoxe politique

I. L'autonomie du politique

II. Le pouvoir et le mal

III. Le problème du pouvoir en régime socialiste

Civilisation universelle et cultures nationales

Prévision économique et choix éthique

I. Prospective et choix

II. Perspectives de la prospective

IV. PUISSANCE DE L’AFFIRMATION

Vraie et fausse angoisse

Négativité et affirmation originaire

1. Finitude et dépassement

2. Le dépassement comme dénégation

3. Le dépassement comme négation de négation

4. Dénégation et affirmation

5. L’affirmation « originaire »

Note sur l’origine des textes

Préface à la première édition (1955) Histoire et vérité

Toutes les études réunies dans ce recueil sont des écrits de circonstance ; elles ne procèdent pas du déroulement interne d'une réflexion maîtresse de ses thèmes et surtout de leur enchaînement ; toutes ont été provoquées par un événement : une discussion dans un groupe de travail, un colloque ou un congrès, un anniversaire célébré avec douleur ou avec joie. Et pourtant ces textes disparates ¹ m'ont paru se prêter à une mise en ordre, grâce à une parenté de rythme et de thème, et surtout grâce à une certaine consonance involontaire dont j'essaie ici de retrouver la règle, en ne faisant le critique de moi-même.

On a pu regrouper ces textes autour de deux pôles : un pôle méthodologique et un pôle éthique (au sens le plus large du mot). La première partie contient des articles consacrés à la signification de l'activité historique et échelonnés entre le métier d'historien au sens strict, avec son exigence d'objectivité – et le problème philosophico-théologique d'une signification totale ou finale de l'histoire. Les études de la seconde partie relèvent de ce que j'appellerais une critique de civilisation ; on y tente une reprise réflexive de certaines pulsions civilisatrices de notre époque ; tous ces textes sont orientés vers une pédagogie politique dont je précise le sens dans les pages consacrées à Emmanuel Mounier.

Mais si l'on a pu ainsi partager en deux groupes ces divers essais, ce qui importe le plus à mes yeux c'est d'abord ce que j'ai appelé en commençant la parenté de rythme ; un rythme unique en effet fait tenir ensemble les deux préoccupations évoquées plus haut et dont la proportion est seulement inversée dans la première et dans la seconde partie. Je refuse énergiquement de dissocier l'élucidation des concepts directeurs selon lesquels nous essayons de penser en vérité notre insertion dans l'histoire et le souci d'intervenir activement dans la crise de notre civilisation et d'y attester en vérité la pesée et l'efficacité de la réflexion. Rien n'est plus étranger à la « manière » de ces essais que la soi-disant opposition de la pensée engagée et de la pensée dégagée ; chacun pris séparément et tous

pris ensemble, ces essais veulent témoigner contre la vanité de cette querelle ; il faudrait biffer ces deux mots et les biffer ensemble ; l'opposition moins à la mode, mais plus radicale, introduite par Marx entre une pensée qui seulement considère et contemple et une praxis qui transforme le monde me paraît devoir être récusée avec plus de force encore ; comme on le dit de diverses manières dans plusieurs de ces textes, l'avènement même d'une pensée contemplative à la manière de Parménide, de Platon et du néo-platonisme (pour prendre un exemple extrême), a transformé le monde en nous donnant, avec le déni des apparences sensibles et des manipulations, la mathématique euclidienne, puis la physique mathématique, et, par le truchement de la mesure et du calcul, le monde des machines et la civilisation technique.

L'unité de rythme à laquelle je fais allusion ici me paraît assez bien explicitée dans l'essai intitulé Travail et parole. Je cherche dans l'opération même du dire cette alternance de prise de contact et de prise de distance que je retrouve dans tout comportement responsable d'un « intellectuel » en face d'un problème quelconque. C'est pourquoi la réflexion de tour plus méthodologique des trois premiers essais est inséparable de la saisie éthico-politique des rapports humains vers laquelle tendent les études de la seconde partie ; en sens inverse, la façon philosophique d'être présent à mon temps me paraît liée à une capacité de ressaisir les intentions lointaines et les présuppositions radicales d'ordre culturel qui sous-tendent ce que j'ai appelé tout à l'heure les pulsions civilisatrices de notre époque ; ainsi la réflexion sur l'événement me renvoie à cette recherche des significations et des enchaînements notionnels qui occupe les premiers textes. Ceci revient à dire qu'il ne faut point avoir honte d'être un « intellectuel », comme le Socrate de Valéry dans Eupalinos, voué au regret de n'avoir rien fait de ses mains. Je crois à l'efficacité de la réflexion, parce que je crois que la grandeur de l'homme est dans la dialectique du travail et de la parole ; le dire et le faire, le signifier et l'agir sont trop mêlés pour qu'une opposition durable et profonde puisse être instituée entre « théorie » et « praxis ». La parole est mon royaume et je n'en ai point honte ; ou plutôt j'en ai honte dans la mesure où ma parole participe de la culpabilité d'une société injuste qui exploite le travail ; je n'en ai point honte originellement, je veux dire par égard pour sa destination. Comme universitaire, je crois à l'efficacité de la parole enseignante ; comme enseignant l'histoire de la philosophie, je crois à la puissance éclairante, même pour une politique, d'une parole consacrée

à élaborer notre mémoire philosophique ; comme membre de l'équipe d'Esprit, je crois à l'efficacité de la parole qui reprend réflexivement les thèmes générateurs d'une civilisation en marche ; comme auditeur de la prédication chrétienne, je crois que la parole peut changer le « cœur », c'est-à-dire le centre jaillissant de nos préférences – et de nos prises de position. En un sens, tous ces essais sont à la gloire de la parole qui réfléchit efficacement et qui agit pensivement.

Le titre donné à ces essais peut paraître ambitieux, si l'on attend un traitement systématique de ces deux notions cardinales : Vérité et Histoire. Je m'y suis néanmoins attaché, parce que j'y ai vu moins un programme à épuiser par la pensée qu'une intention et une direction de recherche ; ce couple verbal – histoire et vérité – accompagne toutes ces études, en déplaçant lentement son propre sens et en l'enrichissant continuellement de significations nouvelles.

Histoire et vérité, cela veut dire d'abord : cette histoire qui a eu lieu et qui concerne le métier d'historien se prête-t-elle à une connaissance en vérité, selon les vœux et les règles de la pensée objective mise en œuvre dans les sciences ? On a tenu à placer en tête du recueil le texte qui porte le plus l'empreinte de cette question critique ; on a voulu adosser tous les autres essais à ce rempart de rigueur et de modestie de la discipline historique ; la mesure « d'objectivité » que m'enseigne l'historien m'accompagne comme un avertissement critique dans l'aventureuse entreprise des interprétations globales de l'histoire.

C'est donc par rapport à cette vérité limitée de l'histoire des historiens que se situe la tâche de composer une histoire philosophique de la philosophie. Je montre déjà à la fin du premier essai comment cette démarche fait suite à celle de l'historien proprement dit ; l'histoire de la philosophie se révèle être une reprise de l'histoire des historiens, guidée par une prise de conscience philosophique ; c'est pourquoi elle relève de la philosophie et non de l'histoire. C'est cette problématique propre à la recherche de la vérité dans l'histoire de la philosophie qui occupe à son tour toute la seconde étude, l'étude centrale à mes yeux. La vérité y est caractérisée principalement par la passion de l'unité, par contraste avec l'écartèlement de fait de la philosophie en multiples philosophies ; mais cette passion serait inutile, si elle ne réussissait pas à faire surgir une suite de déterminations provisoires tant de la vérité que de l'histoire elle-même ; la méthode par approximations successives qui est ici pratiquée permet de

démultiplier conjointement les notions de vérité et d'histoire, à en déployer en profondeur les plans de signification, à partir de cette espèce d'avant-scène constituée par l'objectivité historique. (Cette méthode par démultiplication de sens est également pratiquée dans Vérité et mensonge et dans Vraie et fausse angoisse.)

Ainsi la vérité de l'histoire de la philosophie y apparaît comme un principe de possibilité de la recherche historique en philosophie, principe qui sans cesse se perd et se récupère à mesure que se transforme la signification même de cette histoire.

Cet essai s'achève sur un thème difficile qui annonce Le christianisme et le sens de l'histoire et qui chante dans ces mots, toutes les fois que je me livre à la vérité de l'autre : « J'espère qu'il est dans la vérité. » Dans la vérité : cette relation d'appartenance, d'inclusion qui assimile toute figure historique à un contour cerné de lumière, n'est accessible qu'à un sentiment régulateur, capable de purifier le scepticisme historisant, un sentiment qui est raison mais non savoir : le sentiment que toutes les philosophies sont finalement dans la même vérité de l'être. J'ose appeler espérance ce sentiment ; c'est lui que je place sous le signe de la prédication chrétienne dans un essai ultérieur ; c'est lui aussi que j'appelle affirmation originaire dans Vraie et fausse angoisse (empruntant ici à M. Nabert son admirable expression). Mais si la prédication chrétienne réfère l'espérance à un ἔσχατον qui juge et accomplit l'histoire sans lui appartenir, cette espérance d'intention eschatologique a son impact dans la réflexion philosophique sous la forme d'un sentiment rationnel présent ; je reçois les « arrhes de l'espérance » quand je perçois de manière fugitive la consonance des multiples systèmes philosophiques pourtant irréductibles à un unique discours cohérent ; c'est en ce sens que je m'approprie l'admirable théorème de Spinoza : « plus nous connaissons les choses singulières, plus nous connaissons Dieu » ; je n'ignore pas que l'eschatologie est incurablement mythique au regard de la conscience philosophique du vrai et qu'en retour toute référence à la rationalité achevée du tout de l'histoire est aux yeux du prédicateur du Dernier Jour chute et rechute à une coupable théologie naturelle ; je n'ignore pas qu'il est difficile, sinon impossible, de surmonter cette mutuelle exclusion ; j'entrevois néanmoins qu'il est possible de convertir cette mortelle contradiction en vivante tension, c'est-à-dire de vivre de cette contradiction ; de vivre philosophiquement l'espérance chrétienne comme raison régulatrice de la réflexion, car la conviction de l'unité finale du vrai, c'est l'Esprit même de la Raison. Là peut-être puisé-je

le courage de faire de l'histoire de la philosophie sans philosophie de l'histoire, de respecter indéfiniment la vérité de l'autre sans devenir schizophrène. On verra plus loin l'équivalent éthique et politique de ces formules. C'est peut-être cela la « vérité dans la charité » dont parle saint Paul ; c'est peut-être cela aussi l'histoire de la philosophie.

J'ai hésité à retenir l'essai intitulé *Le Christianisme et le sens de l'histoire*, parce qu'il va plus loin que les autres (à l'exception peut-être de l'étude intitulée *Le socius et le prochain*) dans le sens d'une profession de foi chrétienne précise et qu'ainsi il rompt une certaine pudeur qui me paraît essentielle au dialogue philosophique ; (je fais allusion à cette pudeur à la fin de *Vraie et fausse angoisse* à propos du silence de l'homme religieux devant la souffrance des petits) ; mais la probité exigeait ici que je joue « cartes sur table » ; c'est un fait que le sens que je reconnais à mon métier d'historien de la philosophie est défini par ce double voisinage de la discipline critique de l'historien (tout court) que je ne suis pas et de la profession d'un sens eschatologique qui ressortit à une théologie de l'histoire que je ne me sens pas qualifié pour élaborer et qui, peut-être, ne peut l'être faute de critères. Je ne me dissimule aucune des difficultés que suscite ce dernier voisinage.

Néanmoins la rigueur méthodologique de l'histoire de la philosophie ne me paraît pas affaiblie par cette articulation de la rationalité du métier d'historien sur le mystère de l'eschatologie ; car autre chose est la motivation subjective d'un métier et autre chose la structure méthodique qui en assure l'autonomie. Le double repérage par lequel je définis ici la situation médiane ou intercalaire de l'histoire de la philosophie concerne seulement l'économie spirituelle de l'homme en proie à ses problèmes ; cette dépendance dans l'ordre de la motivation spirituelle n'empêche pas l'histoire de la philosophie de conquérir sa propre indépendance en élaborant sa propre problématique et sa propre méthode ; de ce second point de vue, un autre système de repères peut apparaître, comme il ressort de la courte *Note sur l'histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance* qui anticipe des travaux futurs plus rigoureux ; l'histoire de la philosophie, y est-il dit, se constitue dans l'entre-deux d'une sociologie de la connaissance (qui est une discipline scientifique et non philosophique), et d'une philosophie de l'histoire (qui est une discipline philosophique et non historique). Ce système de repérage et d'intercalation, à la différence de celui dont il a été question jusqu'à présent, ne concerne plus la motivation subjective de l'auteur de l'histoire de la philosophie, mais l'architectonique

et la discipline de son objet. Cela suffit à montrer qu'une discipline peut être dépendante dans l'économie spirituelle de l'homme qui l'exerce et autonome quant à son problème et à sa méthode.

Ainsi rebondissent ensemble les significations du concept d'histoire et du concept de vérité. Leur double aventure ne se termine pourtant pas là. L'histoire, c'est l'histoire échue que l'historien ressaisit en vérité, c'est-à-dire en objectivité ; mais c'est aussi l'histoire en cours que nous subissons et faisons. Comment la ferons-nous en vérité ? La seconde série d'études opère ce changement de front du problème.

J'ai tenu à placer en tête de cette seconde partie l'hommage que je joins naguère à ceux que mes camarades d'Esprit rendirent à notre ami Emmanuel Mounier. Cet hommage, replacé dans ce nouveau contexte, devient l'aveu de ma dette. Cette manière de lier la réflexion philosophique en apparence la plus éloignée de l'actualité aux problèmes vivants de notre temps, ce refus de dissocier une critériologie de la vérité d'une pédagogie politique, ce goût de ne pas séparer le « réveil de la personne » de la « révolution communautaire », ce refus de verser dans le préjugé antitechniciste sous prétexte d'intériorité, cette méfiance pour le « purisme et le catastrophisme », cet « optimisme tragique » enfin, tout cela je le nomme ma dette à Emmanuel Mounier. Ma note propre je la donne dans les essais qui suivent.

Le problème de la vérité de l'histoire – non plus au sens d'une connaissance vraie de l'histoire échue mais au sens d'un accomplissement vrai de ma tâche d'ouvrier d'histoire – trouve son point d'acuité dans la question de l'unité foncière du mouvement historique d'une civilisation.

Cette question, je la fais tourner en quelque sorte sur elle-même dans toute la suite d'études à partir de Vérité et mensonge. Tantôt elle est prise du point de vue de ce qu'on pourrait appeler une histoire de la culture et l'on voit alors le percevoir, l'agir, le savoir, se ramifier en attitudes qui, tour à tour, s'impliquent, tentent de s'absorber mutuellement, s'excluent, rivalisent entre elles ; le mouvement de la civilisation apparaît alors comme un phénomène de pluralisation indéfinie, sans cesse compensé par l'émergence d'instances et de puissances unificatrices, par exemple la théologie médiévale, la politique moderne. Tantôt la question rejaillit comme question critique dans un projet de « civilisation du travail » ; est-il possible de regrouper toutes les potentialités humaines autour du pôle de l'homme ouvrier ? et c'est alors la dialectique du dire et du faire qui se

déplie. La même question montre une autre face lorsque nous nous croyons sommés de choisir entre deux lectures des relations humaines ; selon la première, autrui est mon prochain par-delà toute médiation sociale et l'inter-subjectivité authentique est une rencontre sans aucun critère immanent à l'histoire ; selon la seconde, l'autre homme est une fonction sociale, le fruit précieux de toutes les médiations douloureuses d'ordre économique, politique et culturel ; et c'est encore une nouvelle dialectique qui se déroule, une dialectique des relations « courtes » et des relations « longues », des rencontres de personne à personne et des liens sociaux consolidés en institutions, une dialectique de l'intime et du social. Enfin la même question naît du débat entre l'exigence prophétique – comme on a dit, non sans danger d'abus – et l'exigence politique et l'on voit surgir le débat entre deux « efficacités » historiques, une efficacité violente et une efficacité désarmée sans qu'on se sente le droit d'exclure l'une au nom de l'autre.

Au fond cette question aux multiples faces, c'est celle-là même qui me confrontait tout à l'heure à propos de l'histoire de la philosophie ; je me demandais alors si ma mémoire d'humanité – ou du moins ce secteur de mémoire dont l'historien de la philosophie est responsable – avait une unité systématique, à travers la succession des « figures » où la philosophie meurt et devient ; maintenant je me demande si ce projet d'humanité, que nous appelons notre civilisation, a une unité systématique, à travers la multitude des attitudes culturelles qu'elle développe et la multitude des liens inter-humains qu'elle entrecroise. Bref cette question c'est celle de la vérité de l'histoire et dans l'histoire, abordée chaque fois comme dialectique de l'Un et du Multiple.

Mais en passant du registre épistémologique au registre éthique, le problème de la vérité et de l'histoire s'est enrichi de multiples harmoniques.

Et d'abord la question de l'unité, en devenant une question pratique – au sens fort du mot pratique, opposé à théorique –, recoupe la question de l'autorité sous toutes ses formes. Je ne pense pas avoir cédé jamais au dénigrement anarchisant de l'autorité toutes les fois qu'il est rencontré, le problème de l'autorité : est abordé positivement ; dans le phénomène de l'autorité est reconnue une authentique fonction de mise en ordre et d'unification qui compense l'éclatement en tous sens des aptitudes humaines. Mais l'autorité, c'est la tentation, le piège des passions du pouvoir ; l'histoire de l'autorité est alors une histoire où grandeur et culpabilité sont inextricablement mêlées ; la faute qui adhère à l'exercice de

l'autorité est appelée tantôt mensonge, tantôt violence ; mais c'est la même, selon qu'on la prend dans son rapport à des contenus d'affirmation lésés ou dans son rapport aux hommes écrasés par les démons du pouvoir.

Dans Vérité et mensonge, le problème du mensonge est abordé en fonction de la quête d'unité par quoi peut se définir la Raison ; et s'il est vrai que les démons hantent de préférence les parvis des Dieux, c'est au cœur de la Raison, au centre de son vœu d'unité que naît le plus haut mensonge, celui de l'unité présumée et prétendue ; on en considère ici deux figures historiques fondamentales : la « synthèse cléricale du vrai » et la « synthèse politique du vrai ». Mais ces unifications mensongères du royaume de la vérité, qui sont aussi des unités violentes au regard de la vie des hommes et de leur droit à l'erreur, ne sont sans doute que les modalités particulièrement voyantes d'une culpabilité historique à mille têtes ; en effet bien des analyses de la première partie s'éclairent d'un jour nouveau, si on les rapproche de ces vues sur la proximité de la Vérité et du mensonge, de la vérité et de la violence ; ainsi l'unité que je refuse en histoire de la philosophie, l'unité éclectique ou l'unité dialectique, participe du même univers de la faute que la violence cléricale et la violence politique.

C'est pourquoi un essai en apparence aussi circonstanciel – Gary Davis, hélas ! – que L'homme non-violent et sa présence à l'histoire est en prise directe, si j'ose dire, sur le thème le plus central de tout ce recueil ; dans cet article j'essayais de comprendre de quelle manière obscure, indirecte, décousue, l'homme non-violent agit dans l'histoire, lorsqu'il rend témoignage, par un geste présent, des buts lointains de cette histoire et qu'il identifie les moyens dont il use aux fins qu'il espère ; or cette présence de l'homme non-violent à l'histoire atteste à mes yeux que l'histoire est bien riche et qu'il y a bien des façons d'y être efficace ; mais surtout cette manière dont le « disciple de Jéhovah », par exemple, se fait hacher sur place plutôt que de porter les armes, éclaire soudain à mes propres yeux le sens de mon propre travail : le respect de la discontinuité des « figures » historiques de la philosophie n'est-il pas une manière de non-violence ? et cette non-violence, en communication souterraine avec toute autre non-violence, ne s'articule-t-elle pas d'autre part, comme toute autre non-violence aussi, sur la violence inévitable qui mène l'histoire la plus voyante, celle des États et des Églises, celle des puissances d'argent, d'épée et de robe, pour composer ce mouvement d'ensemble de l'histoire que nul savoir ne totalise ?

J'ai parlé en commençant de la consonance « involontaire » de ces essais. Pourquoi cet adjectif insolite ? Je désigne par là une structure de pensée moins apparente que le rythme qui fait alterner le souci épistémologique et le souci éthico-culturel à travers tous ces textes. En rassemblant ces textes je remarque que du simple point de vue littéraire ils présentent une ressemblance de composition qui ne fut certes pas concertée ; tous cherchent, avec plus ou moins de bonheur, à atteindre un certain point « de tension » non résolue ; ils sont d'une part travaillés par un appétit de réconciliation, soit dans l'ordre méthodologique, soit dans l'ordre éthico-culturel, et d'autre part armés d'une méfiance énergique à l'endroit des résolutions prématurées. Cette structure non concertée constitue une sorte de dialectique à synthèse ajournée. On le voit le plus clairement dans les oppositions à deux termes : travail – parole ; socius – prochain ; violence progressiste – résistance non-violente ; histoire de la philosophie – histoire des philosophies. Mais la même dialectique anime les analyses par approximations successives ou par niveaux étagés : objectivité de l'histoire écrite – subjectivité de l'historien – subjectivité de l'histoire réelle ; en histoire de la philosophie, éclectisme – pluralisme – unité de la lumière du vrai ; en philosophie et en théologie de l'histoire, progrès – ambiguïté – espérance ; angoisse vitale – angoisse psychique – angoisse historique – angoisse éthique – angoisse métaphysique, etc.

Cette commune allure pourrait n'être qu'un procédé d'exposition si elle n'exprimait directement, sur le plan rhétorique, une allure de la réflexion elle-même et si elle ne trahissait finalement, à la fois sur le plan de l'expression littéraire et sur le plan de l'enchaînement réflexif, ce que j'ai appelé plus haut l'impact philosophique de l'espérance. Une simple remarque sur la composition formelle nous ramène ainsi d'un seul coup à l'essentiel.

Je ne veux pas revenir ici sur les difficultés d'ordre proprement méthodologique que suscite l'insertion dans la réflexion philosophique d'un moment eschatologique ; en partant cette fois plutôt des textes de la deuxième partie, nous serons peut-être mieux armés pour dégager la fonction théorético-pratique de ce thème et pour préciser le sens de ce que j'ai appelé un sentiment rationnel régulateur et purificateur à la fois du scepticisme et du fanatisme, du scepticisme qui renonce à chercher le sens, du fanatisme qui le donne prématurément.

Je dis que l'impact philosophique de l'espérance c'est l'allure même de la réflexion, elle-même imprimée dans l'allure de la composition ; j'entends

par là que ce que le langage eschatologique nomme espérance se récupère réflexivement dans le délai même de toute synthèse, dans l'ajournement du dénouement de toutes les dialectiques ; le Dernier Jour, pour la philosophie, ne peut être le rêve de quelque happy end à l'horizon fantomatique de nos combats ; c'est en ce sens que « le Royaume de Dieu est proche » ; c'est cette proximité qui tient l'histoire ouverte.

Dans la dimension philosophique qui est la mienne, cette idée d'ouverture présente deux faces, une face négative et une face positive. D'un côté le concept de Dernier Jour opère comme idée-limite au sens kantien, c'est-à-dire comme active limitation de l'histoire phénoménale par un sens total, seulement « pensé » mais non « connu »². Cette position d'une limite fracasse la prétention des philosophies de l'histoire à dire le sens cohérent de tout ce qui est échu et de tout ce qui va advenir. Je suis toujours en deçà du Jugement dernier ; en posant la limite du Dernier Jour, je me dépose de mon siège de juge ultime. Ainsi nulle part le dernier mot n'est dit : je ne sais pas encore comment le Dire et le Faire s'accordent, comment la vérité perceptive, la vérité scientifique, la vérité éthique, etc., coïncident ; je ne sais pas comment Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel sont dans la même vérité. Il est aisé dès lors de redescendre de cette fonction de l'idée-limite à ce que j'ai appelé l'allure de la réflexion : l'idée-limite de fin de l'histoire protège « la discontinuité » des visions singulières du monde ; elle entretient des « cercles » entre les diverses attitudes culturelles et les diverses pulsions civilisatrices (le Dire renvoie au Faire et le Faire au Dire ; la vérité perceptive renvoie à la vérité scientifique, qui renvoie à la vérité éthique qui renvoie à la vérité perceptive, etc.) ; il y a des « cercles » mais pas de « hiérarchie », pas d'infrastructure ni de suprastructure dans le mouvement global de l'histoire : tout peut être tenu pour infrastructure à un certain point de vue. Pour résumer d'un mot cette fonction négative de l'idée eschatologique, je dirai qu'elle est la catégorie du « pas encore ».

Mais l'impact philosophique de l'espérance du Dernier Jour ne se borne pas à cette déposition de notre hybris rationnelle. Elle est source d'affirmation au cœur même de cette espèce d'agnosticisme en matière de philosophie de l'histoire que ce recueil exsude.

Cette puissance d'affirmation, le dernier essai intitulé Vraie et fausse angoisse tente de la faire émerger par le moyen même d'une réflexion sur l'émotion négative par excellence, l'angoisse. Réfléchir en vérité sur l'angoisse c'est, m'a-t-il semblé, en user comme d'un détecteur de

l'affirmation originaire qui l'a toujours déjà vaincue ; les degrés mêmes de l'angoisse que la réflexion parcourt, depuis l'angoisse vitale de la contingence et de la mort, jusqu'à l'angoisse métaphysique du non-sens radical, sont aussi les degrés d'une sorte de véhémence d'exister qui rebondit à chaque offense. Si donc réfléchir, c'est dépasser cela même que l'on comprend, le bénéfice philosophique d'une méditation sur la liberté de l'angoisse c'est de nous replacer au cœur du problème de la vérité de l'histoire.

Dans cet essai l'angoisse historique est d'abord remise à sa place dans le contexte d'une économie spirituelle plus vaste ; elle figure ainsi entre d'une part la contingence du vivant et la fragilité du psychique, et d'autre part l'angoisse existentielle du choix et de la culpabilité et l'angoisse plus radicale encore du Fondement ; elle a pour aiguillon propre la possibilité effrayante qu'il y ait dans l'histoire du déchet pur – du moins au regard de toute philosophie de l'histoire –, du négatif qui apparemment ne médiatise rien et demeure rebelle à toute inclusion dans l'immanence de quelque Logos.

Du même coup l'acte par lequel je fais crédit à un sens caché, que nulle logique de l'existence historique n'épuise, paraît à son tour apparenté à l'acte par lequel je veux vivre, face à l'imminence de ma mort, à l'acte par lequel ce vouloir-vivre se justifie dans une tâche éthique et politique, à l'acte par lequel la liberté serve se repent et se régénère, à l'acte par lequel j'invoque avec le chœur tragique et le psaume hébraïque la bonté de la totalité de l'être. Cet acte en chaîne, cet acte hiérarchisé, c'est l'affirmation originaire. La réflexion sur l'angoisse n'est plus seulement une critique d'authenticité ; elle récupère, à travers la menace totale, le pouvoir d'affirmer qui constitue la réflexion et lui donne de poser une limite à sa propre hybris ; cette réflexion récupératrice, c'est bien l'impact philosophique de l'espérance, non plus seulement dans la catégorie du « pas encore », mais dans celle du « dès maintenant ».

Et pourtant aucun « enthousiasme » ne saurait pallier la précarité philosophique du moment eschatologique : la philosophie veut-elle le « démythologiser », comme il paraît bien qu'elle le doit ? elle cesse aussitôt d'en recevoir la double vertu de limitation et d'affirmation originaire et retombe aux rationalisations mensongères et violentes. Ici la philosophie paraît bien être gardée contre elle-même par la non-philosophie³ ; cela rend perplexe sur la possibilité d'identifier la philosophie à la recherche d'un « point de départ » ; il semble que pour être indépendante dans

l'élaboration de ses problèmes, de ses méthodes, de ses énoncés, la philosophie doit être dépendante dans ses sources et sa motivation profonde. Cela ne laisse pas d'être troublant.

Aux confins de la rigueur philosophique, de laquelle il ne sera jamais trop demandé, au voisinage des sources non philosophiques de la philosophie, la pensée doit sans doute se contenter de la « timide » espérance dont je parle dans les dernières lignes et qui me paraît prolonger la docta ignorantia que professa pour la première fois le présocratique Xénophane, au tournant des Ioniens aux Eléates⁴.

De clair savoir, nul homme n'en eut et nul n'en aura jamais
Touchant les dieux et toutes choses dont je parle ;
Et si à l'extrême lui échoit le dire le plus accompli
Lui-même n'en a point savoir ; à tous néanmoins advient
quelque semblant.

1.

On a laissé de côté trois sortes de textes ; d'abord des études d'un caractère philosophique trop technique, dont l'une néanmoins se réfère directement au sujet central de ce recueil : *Husserl et le sens de l'histoire* (Revue Mél. et Mor, 1950) ; ensuite des chroniques philosophiques qui portent manifestement le caractère d'une critique de livres ou d'ouvrages contemporains ; enfin les essais qui se rattachent à ma *Philosophie de la volonté*, en particulier à la préparation du second tome : *Finitude et Culpabilité*.

2.

J'ai insisté sur la signification centrale de l'idée de limite chez Kant dans *Husserl et Kant, Kantstudien*, t. 46, fasc. I.

3.

Aux frontières de la philosophie, *Esprit*, nov. 1952. Sur le tragique, *Esprit*, mars 1953.

4.

Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Xenoph. B 34).

Préface à la seconde édition (1964)

Les onze textes qui composaient la première édition (1955) ont été réédités sans changement. Je n'ai jugé ni possible ni véridique de trancher entre ce qui a vieilli, ce qui a été démenti par l'événement et ce qui peut garder, dix ans plus tard, un intérêt actuel ou une valeur durable. Je me suis borné à ajouter six textes qui ont paru susceptibles de compléter le recueil antérieur, sans rompre ni le thème, ni le ton.

J'ai conservé la répartition primitive des textes en deux groupes ; les deux titres qui leur ont été affectés – Vérité dans la connaissance de l'histoire, Vérité dans l'action historique – désignent les deux rapports, épistémologique et pratique, qu'entretiennent la vérité et l'histoire.

La première partie – Vérité dans la connaissance de l'histoire – est plus nettement articulée en deux sections : critique et théologique ; un seul texte ancien – Le socius et le prochain – a été transporté de la deuxième partie dans la première en raison de son affinité avec le thème théologique ; deux textes nouveaux ont été placés à la fin de chacune des deux sections (la même règle de composition est appliquée dans la suite du recueil).

La seconde partie – Vérité dans l'action historique – reste introduite par l'essai sur Emmanuel Mounier. La seconde section est consacrée aux rapports généraux entre Parole et Praxis. La troisième partie, la plus nouvelle (elle est augmentée de trois textes), tourne autour des énigmes du pouvoir politique pour la réflexion philosophique et pour l'action dans le monde de la culture. Dans la quatrième section j'ai voulu donner une idée de la philosophie implicite qui anime ces essais et qui se développe de manière plus rigoureuse et plus systématique dans la suite des volumes de ma Philosophie de la volonté ; un texte nouveau renforce cette section et termine le volume ; j'ai appelé cette section Puissance de l'affirmation, en souvenir de Jean Nabert dont je n'ai cessé de me rapprocher depuis dix ans.

PREMIÈRE PARTIE

VÉRITÉ DANS
LA CONNAISSANCE
DE L'HISTOIRE



I. PERSPECTIVES CRITIQUES

Objectivité et subjectivité en histoire

Le problème proposé est d'abord un problème de méthodologie qui permet de reprendre par la base les questions proprement pédagogiques de coordination des enseignements ; mais derrière ce problème peuvent être surpris et repris philosophiquement les « *intérêts* » les plus importants mis en jeu par la connaissance historique. J'emprunte ce mot d'intérêt à Kant : au moment de résoudre les antinomies de la raison – parmi lesquelles celle de la causalité nécessaire et de la causalité libre –, il s'arrête pour peser les intérêts jetés dans la balance par l'une ou l'autre position ; il s'agit bien entendu d'intérêts proprement intellectuels ou, comme dit Kant, « de l'intérêt de la raison dans ce conflit avec elle-même ».

Il nous faut procéder de la même manière avec l'apparente alternative qui nous est proposée ; les intérêts divers sont figurés par ces deux mots : objectivité, subjectivité, des *attentes* de qualité différente et de direction différente.

Nous attendons de l'histoire une certaine objectivité, l'objectivité qui lui convient c'est de là que nous devons partir et non de l'autre terme. Or qu'attendons-nous sous ce titre ? L'objectivité ici doit être prise en son sens épistémologique strict : est objectif ce que la pensée méthodique a élaboré, mis en ordre, compris et ce qu'elle peut ainsi faire comprendre. Cela est vrai des sciences physiques, des sciences biologiques ; cela est vrai aussi de l'histoire. Nous attendons par conséquent de l'histoire qu'elle fasse accéder le passé des sociétés humaines à cette dignité de l'objectivité. Cela ne veut pas dire que cette objectivité soit celle de la physique ou de la biologie : il y a autant de niveaux d'objectivité qu'il y a de comportements méthodiques. Nous attendons donc que l'histoire ajoute une nouvelle province à l'empire varié de l'objectivité.

Cette attente en implique une autre : nous attendons de l'*historien* une certaine qualité de *subjectivité*, non pas une subjectivité quelconque, mais une subjectivité qui soit précisément appropriée à l'objectivité qui convient à l'histoire. Il s'agit donc d'une subjectivité *impliquée*, impliquée par l'objectivité attendue. Nous pressentons par conséquent qu'il y a une bonne et une mauvaise subjectivité, et nous attendons un départage de la bonne et de la mauvaise subjectivité, par l'exercice même du métier d'historien.

Ce n'est pas tout : sous le titre de subjectivité nous attendons quelque chose de plus grave que la bonne subjectivité de l'historien ; nous attendons que l'histoire soit une histoire des hommes et que cette histoire des hommes aide le lecteur, instruit par l'histoire des historiens, à édifier une subjectivité de haut rang, la subjectivité non seulement de moi-même, mais de l'homme. Mais cet intérêt, cette attente d'un passage – par l'histoire – de moi à l'homme, n'est plus exactement épistémologique, mais proprement philosophique car c'est bien une *subjectivité de réflexion* que nous attendons de la lecture et de la méditation des œuvres d'historien ; Cet intérêt ne concerne déjà plus l'historien qui écrit l'histoire, mais le lecteur – singulièrement le lecteur philosophique –, le lecteur en qui s'achève tout livre, toute œuvre, à ses risques et périls.

Tel sera notre parcours de l'objectivité de l'histoire à la subjectivité de l'historien ; de l'une et de l'autre à la subjectivité philosophique (pour employer un terme neutre qui ne préjuge pas de l'analyse ultérieure).

Le métier d'historien et l'objectivité en histoire

Nous attendons de l'histoire une certaine objectivité, l'objectivité qui lui convient ; la façon dont l'histoire naît et renaît nous l'atteste ; elle procède toujours de la *rectification* de l'arrangement officiel et pragmatique de leur passé par les sociétés traditionnelles. Cette rectification n'est pas d'un autre esprit que la rectification que représente la science physique par rapport au premier arrangement des apparences dans la perception et dans les cosmologies qui lui

restent tributaires¹.

Mais qui nous dira ce qu'est cette objectivité spécifique ? Le philosophe n'a pas ici de leçons à donner à l'historien ; c'est toujours l'exercice même d'un métier scientifique qui instruit le philosophe. Il nous faut donc écouter d'abord l'historien quand il réfléchit sur son métier, car c'est celui-ci qui est la mesure de l'objectivité qui convient à l'histoire, comme aussi c'est ce métier qui est la mesure de la bonne et de la mauvaise subjectivité que cette objectivité implique.

« Métier d'historien » : tout le monde sait que ce titre est celui que Marc Bloch adjoignit à son *Apologie pour l'histoire*. Ce livre, hélas inachevé, contient néanmoins tout ce qu'il faut pour poser les premières assises de notre réflexion. Les titres des chapitres de méthode – observation historique, – critique, – analyse historique – ne nous laissent pas d'hésitation : ils marquent les étapes d'une objectivité qui se fait.

Il faut savoir gré à Marc Bloch d'avoir appelé « observation » l'approche du passé par l'historien : reprenant le mot de Simiand, qui appelait l'histoire une « connaissance par traces », il montre que cette apparente servitude de l'historien de n'être jamais devant son objet passé, mais devant sa trace, ne disqualifie nullement l'histoire en tant que science : l'appréhension du passé dans ses traces documentaires est une *observation* au sens fort du mot ; car jamais observer ne signifie enregistrer un fait brut. Reconstituer un événement ou plutôt une série d'événements, ou une situation, ou une institution, à partir des documents, c'est élaborer une conduite d'objectivité d'un type propre, mais irrécusable : car cette reconstitution suppose que le document soit interrogé, forcé à parler ; que l'historien aille à la rencontre de son sens, en lançant vers lui une hypothèse de travail ; c'est cette recherche qui à la fois élève la trace à la dignité de document signifiant, et élève le passé lui-même à la dignité de fait historique. Le document n'était pas document avant que l'historien n'ait songé à lui poser une question, et ainsi l'historien institue, si l'on peut dire, du document en arrière de lui et à partir de son observation ; par là même il institue des faits historiques. A cet égard le fait historique ne diffère pas fondamentalement des autres faits scientifiques dont G. Canguilhem disait, dans une confrontation semblable à celle-ci : « le fait scientifique c'est ce que la science fait en se faisant ». C'est précisément cela l'objectivité : une œuvre de l'activité méthodique.

C'est pourquoi cette activité porte le beau nom de « critique ».

Il faut savoir gré ensuite à Marc Bloch d'avoir appelé « analyse », et non pas d'abord synthèse, l'activité de l'historien qui cherche à *expliquer*. Il a mille fois raison de nier que l'historien ait pour tâche de restituer les choses « telles qu'elles se sont passées ». L'histoire n'a pas pour ambition de faire *revivre*, mais de re-composer, de re-constituer, c'est-à-dire de composer, de constituer un enchaînement rétrospectif. L'objectivité de l'histoire consiste précisément dans ce renoncement à coïncider, à revivre, dans cette ambition d'élaborer des enchaînements de faits au niveau d'une intelligence historienne. Et Marc Bloch souligne quelle part énorme d'abstraction suppose un tel travail ; car il n'y a pas d'*explication* sans constitution de « séries » de phénomènes : série économique, série politique, série culturelle, etc. ; si en effet on ne pouvait identifier, reconnaître une *même* fonction dans les événements *autres*, il n'y aurait rien à comprendre ; il n'y a d'histoire que parce que certains « phénomènes » continuent : « dans la mesure où leur détermination s'opère du plus ancien au plus récent, les phénomènes humains se commandent avant tout par chaînes de phénomènes semblables ; les classer par genres, c'est donc mettre à nu des lignes de forces d'une efficacité capitale » (74). Il n'y a de synthèse historique que parce que d'abord l'histoire est une analyse, et non une coïncidence émotionnelle. Comme tout autre savant, l'historien cherche les relations entre les phénomènes qu'il a distingués. On insistera autant qu'il faudra à *partir de là* sur la nécessité de comprendre les ensembles, les liens organiques qui excèdent toute causalité analytique ; on opposera donc, autant qu'il faudra, comprendre et expliquer. On ne peut pourtant pas faire de cette distinction la clé de la méthodologie historique ; comme dit Marc Bloch : « Ce travail de recomposition ne saurait venir qu'après l'analyse. Disons mieux : il n'est que le prolongement de l'analyse comme sa raison d'être. Dans l'analyse primitive, contemplée plutôt qu'observée, comment eût-on discerné les liaisons puisque rien n'était distinct ? » (78).

La compréhension n'est donc pas l'opposé de l'explication, elle en est tout au plus le complément et la contrepartie. Elle porte la marque de l'analyse – des analyses – qui l'ont rendue possible. Et elle garde jusqu'au bout cette marque : la conscience d'époque que l'historien, dans ses synthèses les plus vastes, tentera de reconstituer, est nourrie

de toutes les interactions, de toutes les relations en tous sens que l'historien a conquises par l'analyse. Le fait historique total, le « passé intégral », c'est proprement une Idée, c'est-à-dire, au sens kantien, la *limite jamais atteinte* d'un effort d'intégration toujours plus vaste, toujours plus complexe. La notion de « passé intégral » est l'*idée régulatrice* de cet effort. Ce n'est pas un immédiat ; rien n'est plus médiat qu'une totalité : c'est le produit d'une conception ordonnatrice qui exprime l'effort le plus haut de mise en ordre de l'histoire par l'historien ; c'est, pour parler une autre langue (mais scientifique), le fruit de la « théorie », au sens où l'on parle de la « théorie physique ».

Aussi bien nulle « conception ordonnatrice » n'embrassera toute l'histoire : une époque est encore un produit d'analyse ; ce ne seront jamais que des « parties totales » (pour parler comme Leibniz) que l'histoire proposera à notre compréhension, c'est-à-dire des « synthèses analytiques » (pour reprendre une expression audacieuse de la *Déduction transcendantale* de Kant).

Ainsi, de part en part, l'histoire est fidèle à son étymologie : c'est une « recherche ». ἱστορία. Elle n'est pas d'abord une interrogation anxieuse sur notre décourageante historicité, sur notre manière de vivre et de glisser dans le temps, mais une *riposte* à cette condition « historique » : une riposte par le *choix de l'histoire*, par le choix d'une certaine *connaissance*, d'une volonté de comprendre rationnellement, d'édifier ce que Fustel de Coulanges appelait la « science des sociétés humaines » et que Marc Bloch appelle une « entreprise raisonnée d'analyse ».

Cette intention d'objectivité n'est pas bornée à la critique documentaire, comme le croit un étroit positivisme ; elle anime même les grandes synthèses ; son rationalisme approché est de la même race que celui de la moderne science physique, et l'histoire n'a pas lieu d'avoir à son égard un complexe d'infériorité.

L'objectivité de l'histoire et la subjectivité de l'historien

C'est par rapport à ce métier d'historien – et donc par rapport à cette intention et à cette entreprise d'objectivité – qu'il faut

maintenant situer la critique contemporaine qui, depuis un demi-siècle a tellement insisté sur le rôle de la subjectivité de l'historien dans l'élaboration de l'histoire.

Il me semble en effet qu'on ne peut considérer cette subjectivité en elle-même, sans savoir d'abord ce qu'elle fait : à savoir précisément une entreprise raisonnée d'analyse. La prudence veut donc qu'on procède à la manière de la tradition réflexive, c'est-à-dire qu'on cherche cette subjectivité dans son intention, dans son entreprise, dans ses œuvres. Il n'y a pas non plus de physique sans physiciens, c'est-à-dire sans des essais et des erreurs, des tâtonnements, des abandons, des trouvailles singulières. La révolution copernicienne de Kant n'a pas consisté dans une apothéose de la subjectivité des savants, mais bien dans la découverte de cette subjectivité qui fait qu'il y a des objets. Réfléchir sur la subjectivité de l'historien, c'est chercher de la même façon quelle subjectivité est mise en œuvre par le métier d'historien.

Mais s'il y a un problème propre à l'historien, cela tient à des traits de l'objectivité que nous n'avons pas encore dits, et qui font de l'objectivité historique une objectivité incomplète au regard de celle qui est atteinte, ou du moins approchée, dans les autres sciences. Je présenterai ces traits sans essayer d'atténuer, au fur et à mesure, les contrastes apparents entre cette nouvelle étape de la réflexion et la précédente.

1. Le premier trait se réfère à la notion de choix historique ; nous n'en avons aucunement épuisé le sens en disant que l'historien choisit la rationalité même de l'histoire. Ce choix de la rationalité implique un autre choix, dans le travail même de l'historien ; cette autre sorte de choix tient à ce qu'on pourrait appeler le *jugement d'importance*, tel qu'il préside à la sélection des événements et des facteurs. L'histoire à travers l'historien ne retient, n'analyse et ne lie que les événements importants. C'est ici que la subjectivité de l'historien intervient en un sens original par rapport à celle du physicien, sous forme de schèmes interprétatifs. C'est ici par conséquent que la qualité de l'interrogateur importe à la sélection même des documents interrogés. Bien mieux, c'est le jugement d'importance qui, en éliminant de l'accessoire, crée de la continuité : c'est le vécu qui est décousu, lacéré d'insignifiance ; c'est le récit qui est lié, signifiant par sa continuité. Ainsi la rationalité

même de l'histoire tient à ce jugement d'importance qui pourtant manque de critère sûr. Sur ce point R. Aron a raison de dire que « la théorie précède l'histoire ».

2. En outre l'histoire est tributaire à des degrés divers d'une *conception vulgaire de la causalité*, selon laquelle la cause désigne tantôt « le phénomène venu le dernier, le moins permanent, le plus exceptionnel dans l'ordre général du monde » (Marc Bloch), tantôt une constellation de forces à évolution lente, tantôt une structure permanente. A cet égard l'ouvrage de Braudel – *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* – marque une date au point de vue de la méthode, par son effort pour désenchevêtrer et ordonner ces causalités : il pose d'abord l'action permanente du cadre méditerranéen, ensuite les forces particulières, mais relativement constantes de la deuxième moitié du seizième siècle, enfin le flux des événements. Cet effort pour étager les causalités est bien dans la ligne de l'entreprise d'objectivité de l'histoire. Mais cette mise en ordre restera toujours précaire, car la composition totale de causalités peu homogènes, instituées elles-mêmes et proprement constituées par l'analyse, pose un problème quasi insoluble. De toutes manières, parmi les causalités composantes, il faut incorporer des motivations psychologiques, toujours entachées par une psychologie de sens commun.

Le sens même de la causalité dont use l'historien reste souvent naïf, précritique, oscillant entre le déterminisme et la probabilité : l'histoire est condamnée à *user*, concurremment, de plusieurs schèmes d'explication, sans les avoir réfléchis ni, peut-être, distingués des conditions qui ne sont pas des déterminations, des motivations qui ne sont pas des causations, des causations qui ne sont que des champs d'influence, des facilitations, etc.

Bref, l'historien « pratique » des modes d'explications qui excèdent sa réflexion ; cela est naturel : l'explication est opérée, agie, avant que d'être possédée réflexivement.

3. Un nouveau trait de cette objectivité incomplète tient à ce qu'on pourrait appeler le phénomène de « distance historique » ; comprendre rationnellement c'est tenter de reconnaître, d'identifier (Kant appelait la synthèse intellectuelle une synthèse de ré cognition dans le concept).

Or l'histoire a pour tâche de nommer ce qui a changé, ce qui est aboli, ce qui fut *autre*. La vieille dialectique du *même* et de *l'autre* resurgit ici ; l'historien de métier la retrouve sous la forme très concrète des difficultés du langage historique, singulièrement de la nomenclature : comment nommer et faire comprendre dans le langage contemporain, dans la langue nationale actuelle, une institution, une situation qui sont abolies, sinon en usant de similitudes fonctionnelles que l'on corrigera ensuite par différenciation ? Qu'on évoque seulement les difficultés qui s'attachent aux mots *tyrannie*, *servage*, *féodalité*, *État*, etc. Chacun atteste la lutte de l'historien pour une nomenclature qui permette à la fois d'identifier et de spécifier ; c'est pourquoi le langage historique est nécessairement *équivoque*. C'est le temps historique qui vient ici opposer à l'intelligence assimilante son œuvre propre dissimilante, sa disparité. L'historien ne peut échapper à cette nature du temps, où, depuis Plotin, nous avons reconnu le phénomène irréductible de l'éloignement de soi, de l'étirement, de la distension, bref de l'altérité originelle.

Nous sommes à une des sources du caractère « in-exact », et même non « rigoureux » de l'histoire ; jamais l'historien ne se trouve dans la situation du mathématicien qui dénomme, et, en dénommant, détermine, le contour même de la notion : « J'appelle ligne l'intersection de deux surfaces... »

Par contre, ce qui tient lieu de cette activité primordiale de dénomination par laquelle une science exacte se met en face de son objet, c'est une certaine aptitude de l'historien à se dépayser, à se transporter comme par hypothèse dans un autre présent ; l'époque qu'il étudie est tenue par lui pour le présent de référence, pour le centre de perspective temporelle : il y a un futur de ce présent-là, qui est fait de l'attente, de l'ignorance, des prévisions, des craintes des hommes d'alors, et non de ce que nous autres nous savons être arrivé ; il y a aussi un passé de ce présent-là, qui est la mémoire des hommes d'autrefois, et non de ce que nous, nous *savons* de leur passé. Or ce transfert dans un autre présent, qui tient au type d'objectivité de l'histoire, est bien une espèce d'*imagination* ; une imagination temporelle, si on veut, puisqu'un autre présent est re-présenté, reporté au fond de la « distance temporelle » – « autrefois ». Il est certain que cette imagination marque l'entrée en scène d'une subjectivité que les sciences de l'espace, de la matière et même de la vie laissent à la

porte. C'est même un don rare de savoir *approcher* de nous le passé historique, tout en restituant la *distance* historique, mieux : tout en instituant, dans l'esprit du lecteur, une conscience d'éloignement, de profondeur temporelle.

4. Enfin, dernier trait, mais non le moindre, dernier trait décisif : ce que l'histoire veut expliquer et comprendre en dernier ressort, ce sont les *hommes*. Le passé dont nous sommes éloignés, c'est le passé humain. A la distance temporelle s'ajoute donc cette distance spécifique qui tient à ce que l'autre est un autre homme.

Nous retrouvons ici le problème du passé intégral car ce que les autres hommes ont vécu, c'est précisément ce que l'historien tente de restituer par la totalité du réseau de relations causales. C'est donc bien le caractère humain inépuisable du passé qui impose la tâche de compréhension intégrale. C'est la réalité absolue du vécu humain passé, qui tente de se récupérer dans une reconstruction toujours plus articulée, dans des synthèses analytiques toujours plus différenciées et plus ordonnées.

Or ce passé intégral des hommes d'autrefois, nous avons dit que c'était une *idée*, la limite d'une approximation intellectuelle. Il faut dire aussi que c'est le terme anticipé par un effort de sympathie qui est bien plus que le simple transfert imaginatif dans un autre présent, qui est un véritable transfert dans une autre vie d'homme. Cette sympathie est au commencement et à la fin de l'approximation intellectuelle dont nous parlions ; elle amorce le travail de l'historien à la façon d'un premier immédiat ; elle opère alors comme une affinité prévenante pour l'objet étudié ; elle renaît comme un dernier immédiat, à titre de récompense, par-dessus le marché, au terme d'une longue analyse ; l'analyse raisonnée est comme l'étape méthodique entre une sympathie inculte et une sympathie instruite.

C'est pourquoi l'histoire est animée par une volonté de *rencontre* autant que par une volonté d'*explication*. L'historien va aux hommes du passé avec son expérience humaine propre. Le moment où la subjectivité de l'historien prend un relief saisissant, c'est celui où par-delà toute chronologie critique, l'histoire fait surgir les valeurs de vie des hommes d'autrefois. Cette évocation des valeurs, qui est finalement la seule évocation des hommes qui nous soit accessible, faute de pouvoir revivre ce qu'ils ont vécu, n'est pas possible sans que

l'historien soit vitalement « intéressé » à ces valeurs et n'ait avec elles une affinité en profondeur ; non que l'historien doive partager la foi de ses héros ; il ferait alors rarement de l'histoire, mais de l'apologétique, voire de l'hagiographie ; mais il doit être capable d'admettre par hypothèse leur foi, ce qui est une manière d'entrer dans le problème de cette foi tout en la « suspendant », tout en la « neutralisant » comme foi actuellement professée.

Cette adoption suspendue, neutralisée, de la croyance des hommes d'autrefois est la sympathie propre à l'historien ; elle met un comble à ce que nous appelions à l'instant l'imagination d'un autre présent par transfert temporel ; ce transfert temporel est donc aussi un transport dans une autre subjectivité, adoptée comme centre de perspective. Cette nécessité tient à cette situation radicale de l'historien : l'historien fait partie de l'histoire ; non seulement en ce sens banal que le passé est le passé de son présent, mais en ce sens que les hommes du passé font partie de la même humanité. L'histoire est donc une des manières dont les hommes « répètent » leur appartenance à la même humanité ; elle est un secteur de la communication des consciences, un secteur scindé par l'étape méthodologique de la trace et du document, donc un secteur distinct du dialogue où l'autre *répond*, mais non un secteur entièrement scindé de l'intersubjectivité totale, laquelle reste toujours ouverte et en débat.

Nous touchons ici à cette autre frontière où l'objectivité de l'histoire fait affleurer la subjectivité même de l'histoire, et non plus seulement la subjectivité de l'historien.

Avant de faire ce nouveau pas, retournons-nous en arrière pour faire le point.

Ces considérations ruinent-elles notre premier cycle d'analyses de l'objectivité historique ? Cette intrusion de la subjectivité de l'historien marque-t-elle, comme on l'a prétendu, « la dissolution de l'objet » ? Nullement : nous avons seulement spécifié le type d'objectivité qui se dégage du métier d'historien, l'objectivité historique parmi toutes les objectivités ; bref nous avons procédé à la *constitution* de l'objectivité historique comme corrélat de la subjectivité historienne.

C'est bien pourquoi, en retour, la subjectivité mise en jeu n'est pas une subjectivité *quelconque*, mais précisément la subjectivité de l'historien : le jugement d'importance, – le complexe de schèmes de

causalité, – le transfert dans un autre présent imaginé, – la sympathie pour d'autres hommes, pour d'autres valeurs, et finalement cette capacité de rencontrer un autrui de jadis, – tout cela confère à la subjectivité de l'historien une plus grande richesse d'harmoniques que n'en comporte par exemple la subjectivité du physicien. Mais cette subjectivité n'est pas pour autant une subjectivité à *la dérive*.

On n'a rien dit quand on a dit que l'histoire est relative à l'historien. Car *qui* est l'historien ? De même que l'objet perçu est relatif à ce que Husserl appelle le corps ortho-esthétique, c'est-à-dire à une sensorialité normale, l'objet scientifique est toujours relatif à un esprit droit ; cette relativité-là n'a rien à voir avec un relativisme quelconque, avec un subjectivisme de vouloir-vivre, de volonté de puissance, ou que sais-je ? La subjectivité d'historien, comme toute subjectivité scientifique, représente la victoire d'une bonne subjectivité sur une mauvaise subjectivité.

Après le grand travail de la critique philosophique qui a atteint son point extrême avec le livre de Raymond Aron, il faut peut-être poser maintenant la question : quelle est la *bonne*, et quelle est la *mauvaise* subjectivité ? Comme le reconnaît Henri Marrou qui fait pourtant un si large accueil à l'école critique, on retrouve à un niveau supérieur – au niveau de cette « histoire à la fois élargie et poussée en profondeur » que réclament Marc Bloch et Lucien Febvre – les valeurs dont le positivisme avait un sens étriqué mais authentique : « le progrès (dans la méthode scientifique) s'effectue par dépassement et non par réaction : nous ne contestons qu'en apparence la validité des axiomes de la méthode positiviste : ils demeurent valables, à leur niveau, mais la discussion se situe un pas plus en avant : on a changé de spire². » Le positivisme ne dépassait pas le niveau de la critique documentaire ; son modèle physique, d'ailleurs, était lui-même pauvre et sans grand rapport avec la physique des physiciens. Mais par-delà son fétichisme du fait – déjà faux en physique, où il n'y a pas non plus de faits qui sautent aux yeux – le positivisme nous rappelle que ni le jugement d'importance, ni la théorie, ni l'imagination temporelle, ni surtout la sympathie ne livrent l'histoire à n'importe quelle folie subjective ; ces dispositions subjectives sont des dimensions de l'objectivité historique elle-même.

Après avoir dit et bien dit que l'histoire *reflète* la subjectivité de l'historien, il faut dire que le métier d'historien *éduque* la subjectivité

de l'historien. L'histoire fait l'historien autant que l'historien fait l'histoire. Plutôt : le métier d'historien fait l'histoire *et* l'historien. Autrefois on opposait la raison au sentiment, à l'imagination : aujourd'hui nous les réintroduisons d'une certaine façon dans la rationalité, mais en retour la rationalité pour laquelle l'historien a opté fait que le clivage passe au cœur même du sentiment et de l'imagination, scindant ce que j'appellerai un moi de *recherche* d'un moi *pathétique* : le moi des ressentiments, des haines, des réquisitoires. Écoutons une dernière fois Marc Bloch : « Comprendre n'est pas juger. » Le vieil adage : *sine ira nec studio* ne vaut pas seulement au niveau de la critique documentaire ; son sens devient seulement plus subtil et plus précieux au niveau de la synthèse la plus haute. Il ne faut d'ailleurs pas omettre de remarquer que ce moi pathétique n'est pas forcément celui qui fulmine ; ce peut être aussi l'apparente « apathie » de l'hypercritique, qui dénigre toute grandeur réputée et déprécie toutes les valeurs qu'elle rencontre ; cette hargne intellectuelle appartient au moi pathétique au même titre que la passion politique détournée du combat politique contemporain et reportée sur le passé.

Pas d'histoire donc sans une ἐποχή de la subjectivité quotidienne, sans l'institution de ce moi de recherche duquel l'histoire tire son beau nom. Car l'ἱστορία c'est précisément cette « disponibilité », cette « soumission à l'inattendu », cette « ouverture à autrui », où la mauvaise subjectivité est surmontée.

Ainsi s'achève ce premier cycle de réflexions : l'objectivité nous était d'abord apparue comme l'intention *scientifique* de l'histoire ; elle marque maintenant l'écart entre une bonne et une mauvaise subjectivité d'historien : de « logique » la définition de l'objectivité est devenue « éthique ».

L'histoire et la subjectivité philosophique

Une réflexion sur la subjectivité en histoire est-elle épuisée par ces considérations sur la subjectivité de l'*historien*, par ce départage, dans l'*historien* même, d'une subjectivité de recherche et d'une subjectivité passionnelle ?

Rappelons-nous notre point de départ et les « intérêts » multiples engagés dans l'histoire : nous attendons encore de l'histoire qu'elle fasse apparaître une autre subjectivité que celle de l'historien qui fait l'histoire, une subjectivité qui serait celle même de l'histoire, qui serait l'histoire elle-même.

Mais elle ne ressortit peut-être plus au métier d'historien, mais au travail du *lecteur* d'histoire, de l'amateur d'histoire que nous sommes tous, et que le philosophe a des raisons toutes particulières d'être. Car l'histoire de l'historien est une œuvre *écrite* ou enseignée, qui, comme toute œuvre écrite et enseignée, ne s'achève que dans le lecteur, dans l'élève, dans le public. C'est cette « *reprise* », par le lecteur philosophe, de l'histoire telle qu'elle est écrite par l'historien qui pose les problèmes que nous allons maintenant parcourir.

Je laisserai tout à fait de côté l'usage de l'histoire comme divertissement, comme plaisir d'entendre et de lire des choses « singulières », bref comme exotisme dans le temps ; quoique, nous l'avons vu, ce mouvement d'éloignement de soi appartienne à la conscience historique, et soit à ce titre l'étape nécessaire d'un usage plus philosophique car si l'histoire ne nous dépaysait pas, comment trouverions-nous par elle une subjectivité moins égoïste, plus médiate et, pour tout dire, plus humaine ? Encore moins parlerai-je de l'histoire comme source de préceptes : encore que la prise de conscience dont nous allons parler soit une reprise des valeurs apparues dans l'histoire et serve de quelque manière à notre instruction, même si nous ne réduisons pas à ce souci didactique l'usage principal de l'histoire. C'est plutôt par-dessus le marché que l'histoire nous instruit, quand nous la reprenons comme il faut.

Je considérerai donc ici exclusivement l'usage que le *philosophe* peut faire de l'histoire des historiens : le philosophe a une manière propre d'achever en lui-même le travail de l'historien, cette manière propre consiste à faire coïncider sa *propre* « prise » de conscience avec une « reprise » *de* l'histoire.

Je ne cache pas que cette réflexion ne s'accorde pas avec toutes les conceptions de la philosophie ; je crois néanmoins qu'elle vaut pour tout le groupe des philosophies qu'on peut appeler largement réflexives, qu'elles aient leur point d'amorçage chez Socrate chez Descartes, chez Kant ou chez Husserl. Toutes ces philosophies sont en quête de la *véritable* subjectivité, du *véritable* acte de conscience. Ce

que nous avons à découvrir et redécouvrir sans cesse c'est que cet itinéraire du *moi* au *Je*³ – que nous appellerons prise de conscience – passe par une certaine méditation sur l'histoire, et que ce détour de la réflexion par l'histoire est une des manières, la manière philosophique, d'achever dans un lecteur le travail de l'historien.

Cet achèvement de l'histoire des historiens dans l'acte philosophique peut être poursuivi dans deux directions : en direction d'une « logique de la philosophie » par recherche d'un sens cohérent à travers l'histoire ; en direction d'un « dialogue » chaque fois singulier et chaque fois exclusif, avec des philosophes et des philosophies individualisés.

1. L'HISTOIRE COMME « AVÈNEMENT » D'UN SENS

Suivons la première piste celle de Comte, de Hegel, de Brunschvicg, de Husserl à la fin de sa vie, d'Éric Weil ; en dépit des différences énormes qui séparent leur interprétation de la raison et aussi celle de l'histoire, tous ces penseurs ont en commun la même conviction : la clarté que je cherche sur moi-même passe par une histoire de la conscience. La voie « courte » de la connaissance de soi et la voie « longue » de l'histoire de la conscience coïncident. J'ai besoin de l'histoire pour sortir de ma subjectivité privée et éprouver en moi-même et par-delà moi-même l'*être-homme*, le *Menschsein*. L'exemple de Husserl, que je connais le mieux, est à cet égard remarquable : ce penseur, subjectif par excellence, a été sommé par les événements de s'interpréter historiquement : il a fallu que le nazisme mette en accusation toute la philosophie socratique et transcendantale, pour que le professeur de Fribourg cherche à s'adosser à la grande tradition de la philosophie réflexive et y reconnaisse le *sens* de l'Occident.

Voilà le grand mot : le *sens*. Par l'histoire je cherche à justifier le *sens* de l'histoire de « la » conscience.

N'allons pas trop vite aux obstacles qui s'opposent à une telle prétention. Essayons d'abord de bien comprendre ce que le philosophe *attend* d'une telle démarche et ce qu'il *suppose* vrai pour l'entreprendre.

Le philosophe attend qu'une certaine coïncidence de la voie

« courte » de la connaissance de soi et de la voix « longue » de l'histoire le *justifie*. C'est donc parce que le philosophe est menacé, ébranlé – voire humilié – au plus profond de lui-même qu'il invoque l'histoire ; doutant de soi-même, il veut ressaisir son propre sens, en ressaisissant le sens de l'histoire en amont de sa propre conscience. Et voilà le philosophe qui lui aussi écrit une histoire, fait de l'histoire, l'histoire du motif transcendantal, l'histoire du *Cogito*. C'est donc une justification que le philosophe attend de cette histoire de la conscience.

Disons maintenant ce que cette attente présuppose : elle présuppose que cette coïncidence du sens de ma conscience et du sens de l'histoire est possible ; il fait crédit à une certaine téléologie de l'histoire. Autrement dit, l'histoire comme flux des *événements* doit être telle qu'à travers ce flux l'homme advienne, un *avènement* de l'homme soit médiatisé.

On voit donc que cette supposition est double : du côté de la raison, du côté de l'histoire ; du côté de la raison : le philosophe suppose que la raison développe une histoire parce qu'elle est de l'ordre de l'exigence, de la tâche, du devoir être, de l'idée régulatrice et qu'une tâche ne se réalise que dans une histoire ; du côté de l'histoire : le philosophe suppose que l'histoire reçoit sa qualification proprement humaine par une certaine émergence et promotion de valeurs que le philosophe peut reprendre et comprendre comme un développement de la conscience. Telle est la double supposition du philosophe : c'est un double crédit que le philosophe fait d'une part à l'historicité de la raison et d'autre part à la signification de l'histoire. La naissance et le développement de la philosophie en Grèce et en Occident sont pour lui l'attestation et le gage que ce double crédit n'est pas fait en vain. L'histoire de la philosophie lui paraît être le lien de suture de l'historicité de la raison et de la signification de l'histoire.

Voilà donc ce que le philosophe – du moins le philosophe socratique transcendantal, réflexif, – attend de l'histoire et ce qu'il suppose dans son attente. Je devine avec quelle méfiance l'historien de métier considère une telle entreprise ; et ses réserves doivent nous aider à mesurer la portée et les limites d'un usage philosophique de l'histoire.

D'abord l'historien de métier refusera carrément d'identifier l'histoire à l'histoire de la philosophie, même plus largement à

l'histoire de la conscience et finalement à un avènement quelconque. Il dira sans doute que le sens de l'histoire, la téléologie de l'histoire, lui échappe totalement, que ce n'est pas une vraie question du « métier d'historien » et que la supposition d'un sens quelconque n'est même pas nécessaire à une « apologie pour l'histoire ». L'élargissement et l'approfondissement qu'il ambitionne pour l'histoire, il les cherche non du côté d'un sens rationnel, mais plutôt du côté de la complexité, de la richesse des connexions entre le géographique, l'économique, le social, le culturel, etc. Pour lui l'humanité se diversifie sans fin dans sa réalité de fait, bien plus qu'elle ne s'unifie dans son sens de droit. Au total l'historien se méfiera de la philosophie et, plus que tout, de la philosophie de l'histoire. Il craindra que cette dernière n'écrase l'histoire sous l'esprit de système, ne la tue comme *historia*. Il opposera donc l'objectivité qu'il aura conquise avec sa subjectivité d'historien, à la subjectivité philosophique dans laquelle le philosophe voudrait engloutir l'une et l'autre.

Ces résistances et ces refus de l'historien sont parfaitement légitimes et nous révèlent le véritable sens d'une histoire de la conscience. Le philosophe n'a pas à la demander à l'historien ; et s'il la demande à l'historien, celui-ci a raison de la lui refuser. Car une histoire de la conscience est une œuvre de philosophe, d'historien de la philosophie, si on veut : mais l'histoire de la philosophie est une entreprise de philosophe.

Pourquoi ? parce que c'est le philosophe qui compose cette histoire, par une opération de second degré, par une opération de « reprise ». Le philosophe a posé à l'histoire (celle des historiens) un certain type de question qui manifeste le « choix du philosophe », au sens où tout à l'heure nous parlions du « choix de l'historien ». Ces questions portent sur l'émergence des valeurs de connaissance, d'action, de vie et d'existence, à travers le temps des sociétés humaines. Ayant décidé de privilégier cette lecture, il reste fidèle à ce projet dans son exécution. Et comme lui aussi a une subjectivité bornée, et qu'il aborde ce sens de l'histoire avec une préconception de ce qui est à chercher (mais qui ne cherche rien, non plus ne trouve rien), le philosophe est celui qui retrouve dans l'histoire le sens qu'il pressent ; cercle vicieux, dira-t-on ? Non point ; car précisément ce sens reste de l'ordre du pressentiment, tant qu'une histoire n'a pas offert sa médiation pour élever ce pressentiment de sens à une vraie

compréhension distincte et articulée. On peut toujours critiquer les différentes histoires de la conscience – le *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte, la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, le *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* de Brunschvicg, la *Krisis der europäischen Wissenschaften* de Husserl, la *Logique de la philosophie* d'Éric Weil : la seule façon de les critiquer, c'est de composer une autre histoire de la conscience meilleure que la leur, c'est-à-dire à la fois plus vaste et plus cohérente, ou de faire quelque chose de très différent, comme on dira plus loin. Mais une fois qu'on a compris que cette histoire-là est une *composition* de second degré, qu'elle est un acte de responsabilité philosophique, et non une donnée de l'histoire des historiens, encore moins une réalité absolue, une histoire en soi, on ne voit pas quelle objection l'historien de métier peut encore faire à une telle entreprise. Dans le langage d'Éric Weil, je dirai que l'histoire des historiens fait apparaître des « attitudes » humaines ; le philosophe, par son acte spécifique de reprise, élève les « attitudes » au rang de « catégories » et cherche un ordre cohérent des catégories dans un « discours cohérent » ; mais alors cette histoire de l'esprit est déjà une « logique de la philosophie » et non plus une histoire d'historien.

Il me semble que cette mise au point atténue singulièrement l'énormité et le scandale que représente, pour l'historien, la prétention des philosophes de traiter l'histoire comme l'avènement d'un sens.

Puisque c'est par un acte spécifique de « reprise » que ce sens apparaît, l'écart demeure entre *événement* et *avènement*. L'histoire des historiens n'est pas engloutie dans cette histoire signifiante. Elle est au contraire toujours présupposée comme la grande matrice des attitudes que le philosophe reprend. Bien plus, non contente de nourrir l'histoire de la philosophie, l'histoire des historiens est un avertissement permanent contre les risques d'une telle entreprise : elle est là qui rappelle au philosophe rationaliste l'importance de ce qu'il laisse pour compte, de ce qu'il renonce à thématiser en raison même de son « choix de philosophe » rationaliste ; l'histoire des historiens rappelle au philosophe sur quel non-sens tout sens est prélevé. Et pourtant le philosophe ne sera pas ébranlé par ce spectacle de folies, d'échecs, de rapacités que l'histoire étale, car il sait que son histoire n'est pas trouvée, mais retrouvée à partir des tâches de la raison.

Mais il faut aller plus loin : cette histoire de la conscience

n'abandonne pas seulement du non-sens (du moins au point de vue de la raison philosophique) ; elle abandonne aussi de l'individuel, du non-systématisable, de l'exceptionnel. Le caractère singulier, incomparable de chaque philosophie n'est-il pas un aspect de l'histoire aussi important que la rationalité du mouvement d'ensemble ?

2. L'HISTOIRE COMME SECTEUR D'INTER-SUBJECTIVITÉ.

Nous sommes ainsi ramenés à l'autre lecture philosophique de l'histoire : au lieu de chercher l'ampleur et le système, le philosophe historien peut chercher l'intimité et la singularité ; il peut se tourner vers une philosophie particulière et chercher comment s'y nouent toute la problématique d'une époque, toutes les influences du passé : au lieu de remettre cette philosophie dans le mouvement de l'histoire, il considérera tout le passé de cette philosophie comme la motivation qu'elle subit et qu'elle englobe ; bref l'histoire, au lieu de se développer comme un mouvement, va se nouer dans des personnes et des œuvres ; le philosophe-historien tentera alors d'accéder à la question que l'autre philosophe est seul à avoir rencontrée et posée, à la question vivante avec laquelle le penseur s'identifie ; cette longue fréquentation d'un auteur, ou d'un petit nombre d'auteurs, tend vers le genre de relation étroite, exclusive, qu'un homme peut avoir avec ses amis. La profondeur du rapport exclut qu'il puisse étendre à tous les philosophes, à tous les penseurs, à tous les hommes, cette espèce de communication.

Cette manière philosophique de faire de l'histoire n'est pas plus choquante pour l'historien de métier que la précédente. Aussi bien l'historien qui réfléchit sur sa propre situation dans le champ total de l'humanité est-il amené à se représenter l'histoire qu'il pratique comme incluse dans la communication totale des consciences ; le secteur que l'histoire découpe dans cette totalité intersubjective est défini seulement méthodologiquement par la condition d'une connaissance par traces, donc par le rôle initial du document. C'est pourquoi la rencontre en histoire n'est jamais un dialogue, car la condition première du dialogue c'est que l'autre *réponde* : l'histoire est ce secteur de la communication sans réciprocité. Mais, sous la condition de cette limite, elle est une espèce d'amitié unilatérale, à la

façon de ces amours jamais payées de retour.

Sera-ce le choix des grands philosophes comme thème d'intérêt qui choquera l'historien ? Mais l'historien de la philosophie ne prétend pas que l'histoire culmine dans quelques génies philosophiques ; il a seulement fait un autre choix que l'historien proprement dit : le choix pour les existants exceptionnels et pour leur œuvre, en tant que cette œuvre est une œuvre singulière, irréductible à des généralités, à des types repérables (réalisme, empirisme, rationalisme, etc.) ; le choix de cette lecture implique que l'économique, le social, le politique, *ne* sont considérés *que* comme influence, situation, facilitation par rapport à l'émergence de tel créateur de pensées, de telle œuvre singulière. Ce créateur et cette œuvre sont alors le centre de gravité, le réceptacle, le porteur unique de toutes les influences subies et de toutes les influences exercées. L'histoire est alors comprise comme une série d'émergences discontinues, dont chacune exige une rencontre chaque fois nouvelle, chaque fois totalement dévouée.

J'ai tenu à mener parallèlement ces deux lectures de l'histoire par les philosophes. L'histoire des historiens est précisément telle qu'elle peut et qu'elle doit être « reprise » par la philosophie dans ces deux styles différents, qui sont deux manières différentes de faire affleurer la subjectivité de l'histoire, une première fois comme unique conscience humaine dont le sens est en marche comme série continue de moments logiques, une deuxième fois comme multiple émergence, comme série continue de surgissements qui ont chacun un sens propre. Le philosophe le plus hégélien, le plus décidé à lire l'histoire comme venue à soi de l'esprit, ne peut empêcher que le surgissement d'un Descartes, d'un Hume, d'un Kant ne reste un événement irréductible à l'avènement de la raison à travers le discours partiel que chacun constitue dans le discours total.

Cette double possibilité de lecture philosophique est peut-être instructive pour l'historien de métier ; car elle met à jour un paradoxe latent en toute histoire, bien qu'il ne vienne au jour que par cette reprise de l'histoire générale dans une histoire de la conscience ou des consciences. Ce paradoxe latent est celui-ci ; nous disons l'histoire, *l'histoire au singulier*, parce que nous attendons qu'un sens humain unifie et rende raisonnable cette histoire unique de l'humanité ; c'est ce pari implicite que tâche d'explicitier le philosophe rationaliste qui

écrit une histoire de la conscience ; mais nous disons aussi les hommes, *les hommes* au *pluriel*, et nous définissons l'histoire comme la science des hommes du passé, parce que nous attendons que les personnes surgissent comme des foyers radicalement multiples d'humanité : c'est ce soupçon que le philosophe existentiel porte au jour en se vouant aux œuvres singulières, où se réorganise le cosmos autour d'un centre exceptionnel d'existence et de pensée.

L'histoire, pour nous autres hommes, est virtuellement continue et discontinue, continue comme unique sens en marche, discontinue comme constellation de personnes. Et ainsi vient se *décomposer*, dans la prise de conscience philosophique de l'histoire, sa rationalité virtuelle et son historicité virtuelle. On montrerait aisément que ce dédoublement affecte non seulement notre représentation du temps, dont la structure se révèle antinomique au niveau de la prise de conscience philosophique de l'histoire, mais celle de la vérité. Car l'antinomie du temps historique n'est pas l'antinomie du sens et du non-sens, comme si le sens n'était que d'un côté, mais bien l'antinomie du sens même de l'histoire. La notion de sens n'est pas épuisée par celle de développement, d'enchaînement ; les nœuds de l'histoire que sont les événements ne sont pas du tout des foyers d'irrationalité, mais bien des centres organisateurs, et, à ce titre, des centres de signification. Contrairement à la première lecture, on peut dire, avec P. Thévenaz, que l'événement le plus réel est celui qui s'impose le plus à la conscience comme un centre organisateur du devenir historique. Sa force d'irruption, c'est son rayonnement même, qui ordonne pour nous l'histoire, et lui confère sa signification pour nous. Ce sont en effet les événements eux-mêmes qui font la réalité de l'histoire, qui supportent sa rationalité et lui donnent son sens. La signification de l'histoire n'est pas en dehors des événements, et si l'histoire a un sens, c'est parce qu'un ou plusieurs événements centraux (bien entendu toujours imbriqués dans une conscience d'historicité) lui donnent un sens, c'est parce que l'événement est d'emblée le sens lui-même... (*Événement et historicité*, in *L'Homme et l'histoire*, pp. 223-224.) L'histoire peut donc être lue comme développement extensif du sens et comme irradiation de sens à partir d'une multiplicité de foyers organisateurs, sans que nul homme plongé dans l'histoire puisse ordonner le sens total de ces sens irradiés. Tout récit participe des deux aspects du sens ; comme unité de composition, il mise sur l'ordre

total où s'unifient les événements ; comme narration dramatisée, il court de nœud en nœud, de rugosité en rugosité.

Finalement cette antinomie du temps historique est le secret de notre hésitation entre deux « humeurs » fondamentales des humains à l'égard de leur propre histoire : tandis que la lecture de l'histoire comme avènement de la conscience incline à un optimisme de l'idée, la lecture de l'histoire comme jaillissement de foyers de conscience conduit plutôt à une vision tragique de l'ambiguïté de l'homme, qui toujours recommence et qui toujours peut faire défection.

Peut-être est-il de l'essence de toute histoire de se prêter à cette double lecture et à cette hésitation fondamentale, quoique seule la reprise de l'histoire comme histoire philosophique de la *subjectivité* fasse mûrir et éclater le divorce latent. Du moins ce divorce, au niveau d'une réflexion sur l'histoire, éclaire-t-il rétrospectivement, justifie-t-il les embarras de l'historien, pris entre l'aspect événementiel et l'aspect structural de l'histoire, entre les personnages qui passent, et les forces à évolution lente, voire les formes stables de l'environnement géographique ; il doit tout mener de front, car il travaille en deçà du départage entre deux histoires de la subjectivité ; il n'écrit même pas du tout une histoire de la subjectivité, mais une histoire des hommes sous tous leurs aspects économique, social, politique, culturel. Les clivages philosophiques sont postérieurs au choix du philosophe. Mais la nécessité de ces clivages explique rétrospectivement que les embarras méthodologiques de l'historien sont *fondés* et que, malgré ses scrupules, il doit mener de front une histoire événementielle et une histoire structurale.

Ce n'est pas le seul bénéfice que l'historien peut tirer peut-être de la reprise philosophique de son propre travail ; il n'est pas seulement éclairé après coup sur des ambiguïtés inhérentes à son entreprise, mais aussi sur son intention fondamentale. En effet l'acte philosophique a fait surgir l'homme comme conscience, comme subjectivité ; cet acte a valeur de rappel et peut-être quelquefois de réveil pour l'historien. Il rappelle à l'historien que la justification de son entreprise c'est l'homme, l'homme et les valeurs qu'il découvre ou élabore dans ses civilisations. Et ce rappel sonne quelquefois comme un réveil quand l'historien est tenté de renier son intention fondamentale et de céder à la *fascination d'une fausse objectivité* : celle d'une histoire où il n'y aurait plus que des structures, des forces, des institutions et non plus

des hommes et des valeurs humaines. Ainsi l'acte philosophique fait-il apparaître, *in extremis*, le clivage entre une vraie et une fausse objectivité, je dirais volontiers entre l'objectivité et l'objectivisme qui omet l'homme.

Le métier d'historien nous avait paru suffire à discerner la bonne et la mauvaise subjectivité de l'historien ; la responsabilité de la réflexion philosophique serait peut-être de discerner la bonne et la mauvaise objectivité de l'histoire ; car c'est la réflexion qui sans cesse nous assure que l'*objet* de l'histoire, c'est le *sujet* humain lui-même.

1.

On a montré récemment que Thucydide – se distinguant d'Hérodote – est animé par la même passion de causalité rigoureuse qu'Anaxagore, que Leucippe et Démocrite, par la même recherche du principe de mouvement que la physique présocratique. Ce principe de mouvement, il le cherche dans les sociétés humaines, comme les physiciens dans les choses de la nature.

2.

De la logique à l'éthique en histoire, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949, n° 3-4, p. 257. – Je dis ici mon accord substantiel avec le livre de H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Éd. du Seuil, 1954.

3.

Au *Je* et au *Nous*. Mais c'est la même chose, car il s'agit de la *première* personne : au singulier et au pluriel.

L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai

*Quo magis res singulares intelligimus eo magis Deum
intelligimus.*

Spinoza.

Quiconque enseigne *l'histoire de la philosophie* – ou simplement l'étudie comme discipline de formation philosophique – rencontre le problème de la *signification philosophique* de l'histoire de la philosophie. Cette question concerne le *sens* même de l'activité de l'historien de la philosophie : mais elle concerne aussi le philosophe original, je veux dire celui qui cherche à ses risques et périls, pour son compte personnel, sans souci de rendre compte du passé : car il sait bien, lui aussi, que si la philosophie continue c'est parce qu'il y a des philosophes, parce que l'histoire de la philosophie continue de nous les rendre présents et de nous placer nous-mêmes dans leur entourage : le philosophe le plus autodidacte ne peut faire l'économie de Socrate, de Platon, de Descartes, de Kant ; l'histoire doit avoir un sens pour la recherche même de la vérité.

Qu'est-ce que cela signifie, que la philosophie n'existe et ne continue d'exister qu'à travers une histoire que *les philosophes* font et ne nous soit accessible qu'à travers une histoire que les historiens de la philosophie racontent ? Je ne tenterai pas de construire systématiquement la réponse à cette question à partir d'une thèse dogmatique. Je procéderai plutôt par une série *d'approximations*, où la solution atteinte à un niveau antérieur sera corrigée par une remise en question du problème initial.

Notre point de départ sera une *aporie*, une difficulté, dont nous approfondirons progressivement le sens en essayant de la résoudre. Cette aporie surgit dès que nous confrontons la situation historique de la philosophie à l'idée de vérité telle que, à première vue, en première approximation, elle s'impose à nous. Sous la forme la moins raffinée la vérité se présente à nous comme une idée régulatrice, comme la tâche d'unifier la connaissance du côté de l'objet, de l'unifier du côté des sujets – donc de vaincre la diversité de notre champ de connaissance et les variations des opinions. C'est cette idée de vérité qui, par choc en retour, suscite un malaise dans notre condition historique, la fait paraître inquiétante et décevante, et nous fait aspirer à un achèvement du savoir dans l'unité et l'immutabilité. Je crois qu'il est bon de partir de cette aporie, et même de sa forme la moins dégrossie, comme d'une première approximation du problème. D'un côté les philosophies défilent, se contre-disent, se détruisent et font paraître la vérité changeante ; l'histoire de la philosophie est alors une leçon de scepticisme ; d'autre part nous aspirons à une vérité dont l'accord des esprits serait, sinon le critère, du moins le signe ; si toute histoire développe un scepticisme minimum, toute prétention à la vérité développe un dogmatisme minimum : à la limite l'histoire ne serait qu'histoire des erreurs et la vérité suspension de l'histoire.

Il me semble qu'il faut prendre au sérieux cette première approximation du problème et ne pas s'en débarrasser trop vite ; il n'est pas un historien de la philosophie qui n'ait été guetté dans un moment de dépression par ce vertige de la variation ; il n'est pas non plus un philosophe qui n'ait été tenté à un moment d'exaltation par cet impérialisme de la vérité trouvée, qui soudain abolit l'histoire : ainsi Descartes, Husserl pensaient-ils mettre fin aux errements de l'histoire et repoussaient-ils l'histoire comme ce à quoi la vérité les avait arrachés ; l'histoire avait sombré sous la grande subversion du doute.

Non seulement il faut prendre au sérieux cette première approximation du problème mais protéger cette aporie de l'histoire et de la vérité contre les résolutions prématurées. La plus médiocre est celle de l'éclectisme, la plus tentante celle d'une logique immanente de l'histoire.

L'éclectisme ne mérite pas un long examen, quoiqu'il soit une

échappatoire tentante et une solution économique – celle du bavardage philosophique. Les grands systèmes, proclame l'éclectisme, disent finalement tous la même chose, si du moins on sait partager l'essentiel de l'accessoire. La vérité est alors l'addition des vérités éparses et concordantes. En réalité l'histoire de la philosophie, selon l'éclectisme, est sauvée par une philosophie honteuse ; l'éclectisme va chercher dans l'histoire les membres épars d'une philosophie sans génie. Les génies convergent vers le talent éclectique. Mais sous cette forme vulgaire nous surprenons le vice de toutes les histoires de la philosophie qui sont des philosophies inavouées de l'histoire : une philosophie – la philosophie personnelle de l'historien – est privilégiée et placée en bout d'histoire comme le terme vers lequel aspiraient tous les efforts passés. L'histoire marche vers moi ; je suis la fin de l'histoire ; la loi de construction de l'histoire de la philosophie est le sens même de *ma* philosophie.

Ce vice très visible dans l'éclectisme est celui de l'hégélianisme. Il y aurait une histoire interne de la philosophie, parce qu'une unité d'intention se manifesterait dans un développement. Il serait donc possible de trouver la loi de ce progrès intérieur et de considérer les détours même et les impasses apparentes de la réflexion philosophique comme une sorte de « ruse » de la raison, comme une pédagogie de l'esprit.

Cette solution est très tentante, parce qu'elle permet de réconcilier histoire et raison en conférant un sens à l'histoire et un mouvement à la raison ; en même temps elle paraît seule capable de donner une signification à l'expression même d'*histoire de la philosophie*, l'unique philosophie apparaissant comme ce mouvement unique qui traverse toutes les philosophies ; bien plus, elle confère son autonomie, dans le flux social du penser et de l'agir, à la « série philosophique » : en liant chaque phase de l'histoire de la philosophie à la précédente, la philosophie de l'histoire délie l'ensemble de la série philosophique des autres séries (économique, religieuse, linguistique, etc.). Voilà pourquoi cette solution est très tentante. Je crois pourtant qu'il faut avoir le courage de nous en priver et de *faire de l'histoire de la philosophie sans philosophie de l'histoire*. Si en effet on sauve la philosophie comme unique développement on perd les philosophies ; pour deux raisons : 1. Ce qui est sacrifié, c'est finalement l'originalité profonde, l'intention irréductible, la vision unique du réel qu'une

philosophie nous propose. Il faut que chaque philosophe rentre dans le rang, qu'il continue ses prédécesseurs et prépare ses successeurs ; il faut que de centre absolu de méditation il devienne moment relatif d'une dialectique, lieu de passage d'un développement, comme ces organismes individuels dont Bergson dit qu'ils sont les lieux de passage du courant de vie. 2. Plus gravement peut-être le philosophe qui met en perspective l'histoire de la philosophie exerce sur tous les auteurs une sorte d'impérialisme qui est le contraire de l'attitude droite de l'historien : celui-ci, me semble-t-il, accepte au départ de se « dépayser », de se placer sous la loi d'autrui et de conduire son investigation comme un exercice de communication et, si j'ose dire, de charité. Or les philosophes qui font de l'histoire de la philosophie en philosophes de l'histoire, non seulement ne respectent pas les intentions distinctes et irréductibles des grands philosophes, mais imposent à toute l'histoire de s'achever à eux. Les grandioses philosophies de l'histoire sont travaillées par le même mal que les misérables éclectismes : elles arrêtent l'histoire au dernier philosophe de l'histoire.

La difficulté reste donc entière : la déchirure est béante entre la tâche d'une unique vérité et l'histoire des multiples philosophies.

II

Mais peut-être faut-il remettre en question les termes de la contradiction pour l'élever depuis le niveau du *dilemme mortel* jusqu'à celui du *paradoxe vivant*. Nous accèderons à une deuxième approximation de la difficulté en approfondissant notre idée de l'histoire de la philosophie – puis à une troisième approximation en corrigeant symétriquement notre idée de la vérité.

L'histoire de la philosophie n'est à vrai dire une leçon de scepticisme que si on y voit une série de solutions variables à des problèmes immuables – ceux qu'on appelle les problèmes éternels (liberté, raison, réalité, âme, Dieu, etc.). Si les problèmes demeurent et les solutions varient, la contradiction des systèmes a pour condition la commune mesure d'un problème identique. Cette première supposition est liée à une seconde : les réponses variables à des problèmes fixes sont des réponses typiques : réalisme, idéalisme,

matérialisme, spiritualisme.

Or c'est cette interprétation des philosophies comme réponses typiques à des problèmes anonymes abstraits – que l'on se passerait de main en main – qui est à remettre en question. Il nous faut donc faire le détour d'une question préalable : *Qu'est-ce que comprendre une philosophie ?*

Je partirai des remarques de E. Bréhier dans les deux premiers chapitres de son livre : *La Philosophie et son Passé*, principalement dans *La causalité en histoire de la philosophie*. E. Bréhier distingue trois niveaux du travail de l'historien de la philosophie : l'histoire externe ne voit dans une philosophie qu'un fait culturel, qu'un ensemble des représentations susceptibles d'être expliquées par la sociologie, la psychologie, voire la psychanalyse ou l'économie. Une philosophie n'est de ce point de vue qu'un effet social ou psychologique parmi d'autres ; le lien de la philosophie au philosophe est détendu au profit du contexte historique. La philosophie n'est plus qu'un symptôme. Ce point de vue est légitime dans le cadre d'une investigation *objective* des sociétés et du psychisme ; il manque néanmoins le cœur de l'intention philosophique ; l'histoire de la philosophie, vue par un non-philosophe, se rabat sur une histoire des idées, sur une sociologie de la connaissance ; or l'histoire de la philosophie est à certains égards une activité philosophique (nous y reviendrons tout à l'heure en corrigeant notre idée de vérité). Au deuxième niveau se situe l'histoire critique ; elle se tient plus près de l'intention du philosophe lui-même elle cherche les *sources* ; notons déjà ce mot : non les causes, mais les sources, c'est-à-dire les influences qui ont été non seulement subies, mais assumées et à certains égards choisies. Or cette histoire critique, qui est toujours à faire et qui est la part d'érudition de l'historien de la philosophie, ne se suffit pas à elle-même ; car tant qu'on cherche l'origine de telle ou telle théorie, on démantèle le système pour restituer à tous vents du passé les bribes du système ; on réduit l'unité de l'intention à la pluralité des sources ; plus ainsi on *explique* par les sources, moins on *comprend* le système (à la limite il n'y aurait plus de philosophie, puisque chaque système devrait subir ce même processus de décomposition : il ne resterait plus que des fibres de pensées qui se noueraient et se dénoueraient sans que jamais survienne une création neuve) ; je dis que cette histoire critique ne se suffit pas à elle-même, car elle ne peut rendre compte de l'unité organique, du principe

organisateur qui fait la cohérence d'une philosophie. Le véritable historien fait crédit à son auteur et joue jusqu'au bout la carte de la cohérence ; comprendre, c'est comprendre par l'unité ; la compréhension oppose donc un mouvement centripète de marche vers l'intuition centrale au mouvement centrifuge de l'explication par les sources. Dans le langage de E. Bréhier, le problème de l'histoire de la philosophie c'est le problème de la concentration des influences dans « ces intuitions personnelles qui sont comme l'absolu de l'histoire de la philosophie » (109). Nous sommes donc amenés à chercher dans les différentes philosophies des « intuitions directes et irréductibles » (105). La parenté de ces vues avec celles de Bergson dans *L'Intuition philosophique* est manifeste ainsi qu'avec celles de K. Jaspers qu'il cite plusieurs fois.

Voici maintenant dans quelle direction nous pouvons prolonger ces vues pour transformer notre aporie initiale de l'histoire et de la vérité. Le scepticisme, disions-nous, était lié : 1° à la réduction des philosophies à des solutions *typiques* (les fameux *ismes* des manuels) ; 2° à la confrontation de ces solutions typiques à des questions immuables. Considérons ces deux points successivement :

1. Comprendre une philosophie, c'est en saisir soit l'intuition centrale, soit la direction de développement, soit la liaison organique, soit l'organisation systématique. La *typologie* reste au plan de la pensée classificatrice ; elle a sans doute une fonction pédagogique, en ce sens qu'elle oriente l'esprit du débutant vers une sphère de problèmes et de solutions ; elle crée une attente dirigée dans un certain sens, selon le fil conducteur d'une *Weltanschauung* plus ou moins impersonnelle et anonyme ; bref elle sert à identifier une philosophie en première approximation en la situant dans un groupe familial (le rationalisme, l'empirisme, etc.). Mais la compréhension historique authentique commence précisément au point où cette identification s'arrête : il reste à passer du type rationaliste, réaliste, etc., à une philosophie singulière. L'unité d'une philosophie est une unité singulière. Ce n'est pas, dirai-je dans un langage spinoziste, un genre *commun* mais une *essence singulière*. Or ce passage du type, du genre, à l'essence singulière opère une vraie révolution dans la compréhension ; c'est au moment où la pensée de Platon met en fuite le réalisme et l'idéalisme des classifications usuelles, au moment où Berkeley les met aussi en déroute, mais dans une autre direction parfaitement originale, que je

m'approche de la singularité de leurs philosophies. Non point que les philosophies les plus singulières ne se prêtent aucunement à de tels exercices de classification : précisément il est fatal qu'elles y retombent d'elles-mêmes par toute la part d'anonymat qui traînait dans la conscience d'époque et qu'elles n'ont fait que répéter sans la convertir intégralement dans leur singularité ; ainsi le schéma des trois hypostases était-il pour toute la philosophie alexandrine une *Selbstverständlichkeit*, une manière commune de répartir les êtres, qu'on retrouve aussi bien chez d'autres auteurs néo-platoniciens que Plotin.

Ainsi toute philosophie est prête pour la typologie par toute la part d'anonymat qu'elle comporte. A quoi il faut ajouter que la relation polémique aux autres philosophies accélère un processus de sclérose, qui amorce une chute au typique. Une philosophie non seulement assume de l'anonyme, mais engendre de l'anonyme ; cela est si vrai que la plupart des mots de la typologie ont été des catégories infamantes dans lesquelles les adversaires essayaient d'enfermer leurs rivaux, comme dans une enceinte abstraite où ils devaient périr d'inanition. La typologie n'est donc pas seulement un procédé pédagogique innocent, qui prépare la rencontre d'une philosophie en orientant vers la région, vers le lieu vague, où on aura la chance de la saisir : elle égare aussi du côté des abstractions mortelles dont l'histoire des idées est remplie : au lieu des philosophies singulières, elle ne connaît que leur coquille vide, leur écorce socialisée.

Encore faut-il bien entendre le sens de ces *singularités* philosophiques ; on se tromperait du tout au tout si on les réduisait à la subjectivité des philosophes eux-mêmes ; ce serait retomber à l'explication littéraire, à la psychographie ou à la psychanalyse des philosophies ; ce qui importe à l'histoire de la philosophie, c'est que la subjectivité de Platon ou de Spinoza se soit dépassée dans une *œuvre*, dans un ensemble de significations, où la biographie de l'auteur s'est exprimée ou masquée, mais où elle s'est abolie dans un « *sens* » ; la singularité en question est celle du sens de l'œuvre et non celle du vécu propre de l'auteur. Même s'il reste vrai que l'*Éthique* est le projet existentiel de Spinoza, il importe seulement à l'historien de la philosophie que l'homme Spinoza ait réalisé son projet dans l'*Éthique* autrement que dans sa vie. C'est le sens de son œuvre, le « philosophème » de Spinoza qui est l'*essence singulière* que l'historien

ambitionne d'approcher.

2. Nous pouvons maintenant attaquer directement l'idée de problèmes éternels, de problèmes immuables ; si l'on prend une philosophie dans sa totalité concrète, le problème ou les problèmes qu'elle pose, même si l'auteur les reprend à une tradition ancienne, participent à sa singularité ; ils deviennent uniques comme lui et font partie de sa situation incomparable à toute autre. Bien plus, un grand philosophe, c'est avant tout celui qui bouleverse la problématique antérieure – qui retaille les questions principales selon un nouveau dessein. Plus radicalement que l'homme qui répond, il est l'homme qui questionne. Le grand philosophe est celui qui pour la première fois s'est étonné d'une manière d'être au monde et cet étonnement inaugure une nouvelle manière de philosopher – une question qui est quelqu'un ; la raison philosophique en lui est d'abord l'élaboration sous forme universelle de sa question fondamentale : problème cartésien de la certitude, problème kantien des jugements synthétiques *a priori*. Si l'on aborde une philosophie nouvelle par ses questions plus que par ses réponses, on a des chances de s'approcher de ce centre où se concentrent les influences ; les philosophies antérieures n'y sont plus des causes objectives, mais des aspects de sa situation fondamentale, des aspects d'une motivation philosophique. – d'un *Umwelt* totalement motivant ; une philosophie n'est plus l'*effet* d'un ensemble de causes, mais bien plutôt l'englobant et jusqu'à un certain point l'élection de ses propres motifs historiques.

Arrivés à ce point notre scepticisme initial se dissipe – à moins, comme nous allons le voir, qu'il ne se métamorphose. Quand on a dépassé la typologie des systèmes, singularisé les philosophies, ramené les solutions aux problèmes, *ces philosophies deviennent incommensurables*. Deux problématiques comprises à leur racine sont incomparables ; d'un philosophe à l'autre est une discontinuité radicale, par-delà la continuité des influences, des thèmes, du langage. On est alors tenté de dire que chaque philosophie est vraie en tant qu'elle répond intégralement à la constellation des problèmes qu'elle a ouverts. L'adéquation de la pensée au réel – par quoi on définit classiquement la vérité – prend ici la forme de l'adéquation des réponses aux questions, des solutions aux problèmes ; et le grand philosophe c'est celui qui d'une part a renouvelé la problématique et qui d'autre part a tenu son propre pari, a donné la solution la plus

cohérente et la plus vaste à la problématique qu'il a posée. Plus fortement, si l'on passe de la vérité-adéquation à la vérité-découverte, la vérité d'une grande philosophie, c'est plus que l'accord interne de ses réponses à ses questions, c'est la découverte du sens de sa situation, telle qu'elle lui apparaissait problématiquement sous forme de question.

Arrêtons-nous à ce stade : nous avons levé un scepticisme de premier degré, celui qui repose sur la comparaison des solutions entre elles, à la mesure des problèmes éternels ; ce scepticisme a été sapé avec ses présupposés. Un autre plus subtil ne lui a-t-il pas succédé ?

D'abord il y a *des* philosophies, mais y a-t-il encore *une* histoire de la philosophie ? Nous sommes en face d'une série discontinue de totalités singulières. De l'une à l'autre il faut faire un saut : Bergson a pu dire que si Spinoza était né dans un autre temps, il n'eût pas écrit une ligne de ce qu'il a écrit, mais il y eût eu un spinozisme identique à celui que nous connaissons. Et Bréhier qui le cite et ne le critique pas tend à faire de chaque philosophie une essence : « le philosophe a bien une histoire, dit-il, mais non la philosophie » (115). Il n'y a une histoire que parce que les philosophies antérieures font partie de la mémoire et de la situation du nouveau philosophe ; mais chacun englobe en quelque sorte l'histoire passée en lui, dans un moment historique qui est une sorte d'absolu.

Et en même temps que l'histoire comme série, comme développement s'annule, la vérité aussi est plutôt annulée à force d'être multipliée. Prises ensemble, les philosophies ne sont plus ni vraies ni fausses, mais *autres*. L'altérité est ici comme au-delà du vrai et du faux. Le grand historien de la philosophie, comme Delbos, rend invulnérable, irréfutable l'auteur qu'il reconstitue à partir de son centre ou du moins en direction de son centre : désormais il *est* ; Spinoza *est* ; Kant *est*. Et ce que nous disons là n'est pas théorique, mais décrit très exactement le tempérament du véritable historien : pour lui le passage d'un philosophe à l'autre suppose un effort successif de sympathie, une imagination philosophique qui constitue une sorte de *suspension*, d'ἐποχή de la vérité.

Le dilemme initial de l'histoire variable et de la vérité immuable prend désormais une forme plus subtile : à l'histoire s'attache la sympathie *neutre*, à la recherche de la vérité, *l'engagement* et le risque de se tromper. Et nous savons bien que cette opposition recouvre une

situation réelle : quand on a une fois entrepris de comprendre Spinoza en lui-même, on ne se demande plus s'il est vrai ou s'il est faux ; on est entré, par le métier d'historien, dans le cycle d'une vérité par hypothèse, d'une vérité sans croyance. Et ainsi l'histoire peut toujours devenir une sorte d'alibi pour la recherche de la vérité ; il est toujours possible de se camoufler derrière l'histoire pour ne rien affirmer soi-même. En retour le vrai philosophe s'engage si totalement dans sa philosophie qu'il devient incapable à la limite de lire les autres philosophes. On sait combien les grands philosophes se sont mépris sur leurs devanciers et leurs contemporains ; certains mêmes, à partir d'un certain moment, ne lisent même plus les autres et s'enkystent en quelque sorte dans leur système. Le progrès d'un philosophe dans son propre système le rend progressivement aveugle à l'histoire, indisponible à autrui. Cette incompatibilité du philosophe-historien de la philosophie et du philosophe systématique a quelque chose à la fois de dérisoire et de dramatique... A la limite l'histoire « sceptique » ne cherche plus rien. le philosophe « dogmatique » n'a plus que des ennemis ou des élèves mais non point d'amis.

III

Sommes-nous dans une nouvelle impasse ? Je ne le crois pas : si nous remettons maintenant en question l'autre terme de l'antithèse, peut-être la précédente démarche n'aura-t-elle pas été vaine.

Nous avons considéré l'idée de vérité comme une abstraction à la fois intemporelle et impersonnelle ; telle est bien, en première approximation, l'idée de vérité ; mais elle ne prend ce sens abstrait que parce qu'elle est l'idée-limite corrélatrice d'une tâche qui se propose à des sujets concrets ; elle est l'horizon, le sens final abstrait, intemporel, impersonnel d'une tâche concrète, temporelle et personnelle ; l'idée de vérité ne se soutient que par le *devoir de penser*. Dès lors l'autre terme de la confrontation avec l'histoire n'est pas l'idée de vérité, mais *ma* recherche personnelle dont l'idée de vérité est l'horizon, le corrélat visé.

Qu'est-ce donc que rechercher la vérité ? Peut-être que la réponse à cette question permettra d'englober l'histoire de la philosophie non plus comme le terme antithétique de la vérité mais comme son

complément et son chemin privilégié.

La recherche de la vérité – pour parler très simplement – est elle-même tendue entre deux pôles : d'une part une situation personnelle, d'autre part une visée sur l'être. D'une part j'ai quelque chose à découvrir en propre, quelque chose que nul autre que moi n'a la tâche de découvrir ; si mon existence a un sens, si elle n'est pas vaine, j'ai une position dans l'être qui est une invitation à poser une question que nul ne peut poser à ma place ; l'étroitesse de ma condition, de mon information, de mes rencontres, de mes lectures dessine déjà la perspective finie de ma vocation de vérité. Et pourtant, d'autre part, chercher la vérité veut dire que j'aspire à dire une parole valable pour tous, qui s'enlève sur le fond de ma situation comme un universel ; je ne veux pas inventer, dire ce qui me plaît, mais ce qui est. Du fond de ma situation, j'aspire à être lié par l'être. Que l'être se pense en moi, tel est mon vœu de vérité. Ainsi la recherche de la vérité est-elle tendue entre la « finitude » de mon questionner et « l'ouverture » de l'être.

C'est ici que je vais retrouver l'histoire de la philosophie comprise comme mémoire des grandes philosophies singulières : car sur ce chemin qui monte de ma situation en direction de la vérité, il n'est qu'une voie de dépassement, la *communication*. Je n'ai qu'un moyen de sortir de moi-même : c'est de me dépayser en autrui. La communication est une structure de la connaissance vraie. Grâce à elle l'histoire de la philosophie ne se réduit pas à un défilé irrationnel de monographies dispersées, car elle révèle le « sens » pour moi de ce chaos historique. Cette histoire n'est plus le « musée imaginaire » des œuvres philosophiques mais le chemin du philosophe de soi à soi. L'histoire de la philosophie est œuvre de philosophie comme détour de la clarification de soi. Le sens de cette sympathie, le sens de cette ἐποχή, de cette suspension de l'engagement, le sens de cette imagination philosophique n'est pas en elle ; la compréhension historique n'a pas son *sens* propre ; il lui survient quand elle devient l'envers d'une recherche philosophique actuelle, risquée, engagée.

Ainsi le travail de compréhension de l'histoire de la philosophie et la création philosophique originale apparaissent-ils comme les deux faces d'une unique recherche de l'être ; en communiant à la création actuelle, l'histoire inactuelle se délivre de sa vanité, en même temps que la recherche personnelle de la vérité échappe à son étroitesse et à

son fanatisme. L'historien pur, celui qui ne cherche rien, est une abstraction, symétrique de cette autre abstraction : l'autodidacte pur, celui qui n'apprend rien d'autrui, celui qui n'a pas de tradition, pas de mémoire philosophique.

A ce niveau de notre réflexion le dilemme mortel est bien devenu paradoxe vivant : nous devons renoncer à une définition en quelque sorte *monadique* de la vérité, où la vérité serait pour chacun l'adéquation de sa réponse à sa problématique. Nous accédons plutôt à une définition *intersubjective* de la vérité selon laquelle chacun « s'explique », développe sa perception du monde dans le « combat » avec autrui ; c'est le « *liebender Kampf* » de K. Jaspers. La vérité exprime l'être en commun des philosophes. La *philosophia perennis* signifierait alors qu'il existe une communauté de recherche, un « *symphilosophieren* » – un philosophe en commun – où tous les philosophes sont en débat avec tous par le truchement d'une conscience témoin, celle qui *cherche* à neuf, *hic et nunc*. Dans ce débat les philosophies du passé ne cessent de changer de sens : cette communication qui les sauve de l'oubli et de la mort, fait affleurer des intentions et des possibilités de réponse que leurs contemporains n'avaient pas vues. Cela est si vrai que les philosophies qui se sont elles-mêmes prétendues éternelles n'ont pu échapper à cette loi : elles ont au moins l'histoire de leurs lecteurs ; le thomisme n'échappe pas plus que le platonisme à cette exigence de ne survivre que par l'histoire des néo-thomismes, comme il y eut dans l'histoire une série de néo-platonismes ; ces lectures rénovatrices ne cessent de déplacer la pointe de la doctrine initiale.

Ainsi s'institue une réciprocité entre l'histoire et la recherche contemporaine ; c'est précisément à cause de cette réciprocité que les philosophies échappent non seulement aux classifications de la typologie, mais à l'immobilité des essences singulières ; la relation mouvante de Platon avec un lecteur contemporain l'arrache à toute histoire systématique qui voudrait le figer dans le rôle immuable d'un « moment » du « Savoir absolu ». Par sa singularité, mais aussi par le dialogue qui réanime son sens, la philosophie de Platon est devenue ἄτοποζ, insituable.

IV

Sommes-nous au terme de notre recherche ? Nous serions tentés d'appeler *vérité* ce procès sans fin de la recherche contemporaine et de la compréhension du passé et de passer de la vérité monadique à la vérité de la monadologie par une sorte d'addition spirituelle de toutes les perspectives.

Il importe de prendre conscience de la déception nouvelle que suscite cette nouvelle approximation de la difficulté initiale : nous ne pouvons appeler vérité ce règne *déchiré* des vérités. Pour de multiples raisons :

D'abord il est rare que les philosophies que j'étudie en historien rentrent effectivement dans un dialogue que je suis capable de mener. Les « rencontres » dignes de ce nom sont rares. Il y a toute une histoire de la philosophie que je fais en quelque sorte professionnellement, sans être en état d'entrevoir en quoi elle participe à ma propre recherche : une histoire sans dialogue, qui laisse subsister le *dilemme mortel* de la vérité et de l'histoire à l'arrière-plan du *paradoxe vivant* de la recherche et de la communication.

De plus lorsque je réussis à instituer véritablement en moi-même un débat avec l'auteur que j'étudie, les deux attitudes de l'historien et du philosophe restent toujours quelque peu disparates : quand je lis Platon ou Spinoza, je me livre à un mouvement de va-et-vient ; tour à tour je suspends mes propres questions et mes propres esquisses de réponses, pour me faire *autre*, pour me soumettre à l'auteur étudié ; puis je reviens à la charge en portant la critique à ce niveau plus profond où l'ἐποχή m'a conduit, et, à nouveau, faisant crédit à mon auteur, je me laisse vaincre par lui. Le moment « sceptique » et le moment « dogmatique » ne peuvent parfaitement fusionner.

Enfin et surtout il subsiste entre les problèmes des divers philosophes un disparate invincible qui fait que toute confrontation entre philosophes reste à certains égards un *malentendu*. Là est la déception la plus grave. Ce malentendu, ce disparate entre des problématiques finalement incomparables fait qu'il ne peut y avoir de *totalité* de la communication. *Or la communication serait la vérité si elle était totale.*

Je suis alors amené à tenter une dernière approximation du problème de l'histoire et de la vérité. Nous avons constamment maintenu à l'horizon de ce vaste débat entre les philosophes et les

philosophies ce que nous avons appelé l'idée de Vérité ; nous l'avons considérée comme une idée régulatrice au sens kantien, c'est-à-dire comme une structure rationnelle qui exige l'unité du domaine de l'affirmation. Peut-être une réflexion nouvelle sur cette structure d'horizon de la vérité nous aidera-t-elle à sortir de l'impasse ; nous ne lui avons même pas rendu complètement justice en la considérant comme le corrélat d'un devoir de penser ; nous avons pris par son côté subjectif, noétique, la « tâche » de la vérité ; cela suffisait à ce stade de notre réflexion pour comprendre la dialectique de la *recherche* – du questionner philosophique – qui tour à tour écoute l'histoire et inaugure une question nouvelle.

Il faut maintenant interroger le terme corrélatif, le côté noématique de la « tâche » de vérité, à savoir cet *Un* qui nous persécute et nous déloge de position en position depuis le début de notre investigation.

Nous pressentons que c'est cet *Un* qui unifie en *une* histoire les singularités philosophiques et fait de cette unique histoire une *philosophia perennis*. Et pourtant nous n'avons aucun autre accès à cet *Un* que le débat même d'une philosophie avec une philosophie. Ce qui est en question dans toute question, ce qui suscite la question – *l'Être préalable au questionner* – est aussi *l'Un* de l'histoire, mais cet *Un* n'est ni une philosophie particulière prétendument éternelle, ni la source des philosophies, ni l'identité de ce qu'elles affirment, ni le devenir comme loi immanente des « moments » philosophiques, ni le « savoir absolu » de ce devenir. Qu'est-il, s'il n'est pas tout cela ?

Peut-être peut-on élucider concrètement par un détour le rapport de l'histoire de la philosophie (comme dialogue de chacun avec chacun) avec *l'Unité* de la Vérité. Ce détour c'est celui du rapport entre le devoir de penser et une sorte d'espérance ontologique. Je pense à une expression telle que « J'espère être dans la Vérité » ; l'exégèse de cette expression doit nous ramener au rapport de l'histoire à sa pérennité.

Que veux-je dire par cette formule : « J'espère être *dans* la vérité » ?

Dans la vérité : cette préposition *dans* fait apparaître une relation nouvelle qui n'est pas exactement celle que suggèrent d'autres prépositions telles que : en vue de la vérité, ou en direction de la vérité. La vérité n'y est pas seulement un terme, un horizon, mais un

milieu, telle l'atmosphère ou mieux la lumière selon une expression commune à Gabriel Marcel et à Martin Heidegger. J'espère que ce que j'appelle ma philosophie, ma pensée, « baigne » dans un certain milieu constitué par sa non-résistance aux médiations et même par son pouvoir d'instituer toute médiation, à la façon dont la lumière, selon la *Timée*, est médiatrice entre le feu de l'œil et le feu de l'objet.

Cette métaphore de la préposition « dans », tout en nous conduisant à cette autre métaphore, celle de la vérité comme milieu ou mieux comme lumière, nous ramène à un thème rencontré en chemin : celui de l'être comme « *ouverture* ». Nous l'avions opposé en passant à celui de ma situation comme « étroitesse » (ou finitude) ; puis il avait été masqué par celui de la tâche comme recherche tendue vers un horizon. Que signifie cette idée « d'ouverture » ? Elle signifie que les multiples singularités philosophiques – Platon, Descartes, Spinoza – sont à priori *accessibles* l'une à l'autre, que tout dialogue est possible à priori, parce que l'être est *cet* acte qui, précédant et fondant toute possibilité de questionner, fonde la mutualité des intentions philosophiques les plus singulières. C'est cette ouverture, cette clairière, ce *lumen naturale*, que l'imagination naïve projette dans les Champs-Élysées où les dialogues des morts sont possibles. Aux Champs-Élysées tous les philosophes sont contemporains et toutes les communications réversibles Platon peut *répondre* à Descartes son cadet ; les Champs-Élysées figurent l'*ouverture* préalable à l'histoire et qui rend possible tout dialogue dans le temps. Alors la pluralité n'est pas la réalité dernière, ni le malentendu la possibilité la plus ultime de la communication. L'être de toute question ouvre originairement chacun à chacun et fonde la vérité historique et polémique de la communication.

Mais c'est ici qu'il faut prendre garde de ne pas séparer le « dans » – « dans la vérité » – du « j'espère » – « j'espère être dans la vérité ». Je ne puis pas *dire* cette unité, l'articuler rationnellement et l'énoncer, il n'y a pas de λόγος de cette unité. Je ne peux pas englober dans un discours cohérent « l'ouverture » qui fonde dans l'unité toutes les questions. Sinon je ne dirais plus « j'espère *être dans* la vérité », mais : « *j'ai* la vérité » ; cette relation possessive à la vérité est peut-être le secret de la prétention et de l'agressivité à l'égard de toute pensée rebelle qui se cache en tout éclectisme et en toute philosophie systématique de l'histoire. Car il faut encore avoir la vérité pour

réfléchir le devenir immanent de l'histoire dans un Savoir absolu. Non, cette espérance ne confère pas le pouvoir de dominer l'histoire, de l'ordonner rationnellement. Et pourtant cette « ouverture » n'est pas absolument dissimulée ; l'espérance ontologique a ses *signes* et ses *arrhes* : plus on approfondit une philosophie, plus on accepte de se laisser dépayser par elle (plus par conséquent on comprend l'irréductibilité de cette philosophie à des types), plus on affirme son autonomie par rapport aux influences subies, plus on accentue son *altérité* par rapport à toute autre – plus alors on est récompensé par la joie de toucher à l'essentiel, comme si c'était en s'enfonçant dans l'épaisseur d'une philosophie, de ses difficultés, de ses intentions, de ses refus qu'on éprouvait son indicible consonance avec toute autre et qu'on accédait à la conviction que Platon, Descartes, Kant sont ouverts *par* le même être.

C'est ainsi que je comprends le mot si profond de Spinoza : plus nous connaissons les choses singulières, plus nous connaissons Dieu. Mais cette consonance ne peut devenir système, elle ne peut être thématisée. C'est pourquoi elle est plutôt de l'ordre de la Promesse ou de la Réminiscence (ce qui doit être la même chose). J'espère que tous les grands philosophes sont dans la même vérité, qu'ils ont la même compréhension pré-ontologique de leur relation à l'être. Je pense alors que la fonction de cette espérance est de maintenir le dialogue toujours ouvert et d'introduire une intention fraternelle dans les plus âpres débats. En ce sens elle est bien le milieu vital de la communication, la « lumière » de tous les débats. L'histoire reste polémique, mais comme éclairée par cet *ἔσχατον* qui l'unifie et l'éternise sans pouvoir être coordonné à l'histoire. Je dirai que l'unité du vrai n'est une tâche intemporelle que parce que d'abord elle est une espérance eschatologique. C'est elle qui entretient non seulement ma déception en face de l'histoire de la philosophie, mais le courage de faire de l'histoire de la philosophie sans philosophie de l'histoire.

Le scepticisme initial a été délogé de plusieurs positions successives ; mais il nous a délogés à notre tour. Il est originellement vaincu dans l'Un ; mais je ne *sais* pas cet Un ; aussi le scepticisme reste-t-il existentiellement la tentation par excellence du métier de l'historien ; l'histoire reste le lieu de l'aboli, du lointain, de l'autre ; nul ne peut écrire la *philosophia perennis*.

Ce statut *ambigu* de l'histoire de la philosophie, c'est celui de la

communication qui tour à tour module sur le Même et sur l'Autre, sur l'Un et sur le Multiple. C'est finalement le statut ambigu de l'*humanité*, car l'histoire de la philosophie est, en dernière analyse, un des chemins privilégiés sur lesquels l'humanité lutte pour son unité et sa pérennité.

Note sur l'histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance

L'histoire de la philosophie est une discipline philosophique. Elle suppose initialement une interrogation philosophique vivante dans le présent : c'est en se dépaysant lui-même en d'autres problématiques que le philosophe vivant surmonte sa propre étroitesse et commence d'universaliser les questions qu'il pose. Le sens final de ce détour par la grande mémoire historique reste la reprise de l'histoire par la philosophie présente. Mais entre cette suscitation initiale et cette reprise finale, l'histoire de la philosophie est une discipline relativement indépendante qui se constitue médiatement par une « suspension », une certaine *ἐποχή* de la problématique *propre* du philosophe historien : celui-ci laisse être la philosophie des autres, *l'autre* de sa philosophie.

C'est ici que s'avère le statut instable de l'histoire de la philosophie ; elle paraît condamnée à osciller entre deux limites où elle tend à s'annuler, soit comme tâche philosophique, soit comme tâche historique. D'un côté elle tend à se confondre avec une sociologie de la connaissance qui n'est pas une entreprise philosophique, mais scientifique. A l'autre limite elle tend à se confondre avec une philosophie de l'histoire qui est une entreprise philosophique, mais n'est pas une discipline historique au sens strict du métier de l'historien.

Une réflexion méthodologique sur l'histoire de la philosophie aurait pour tâche de montrer comment l'histoire de la philosophie se constitue dans l'entre-deux d'une sociologie de la connaissance et d'une philosophie de l'histoire.

Le but de cette communication est d'explorer la première de ces

deux frontières.

Une critique de la sociologie de la connaissance est aujourd'hui une tâche essentielle de l'historien de la philosophie ; cette jeune science est l'occasion d'une prise de conscience des aspects proprement philosophiques de l'histoire de la philosophie. Disons tout de suite que cette critique porte, non sur la validité, mais sur la portée d'une telle science ; c'est même en réfléchissant sur les limites de la sociologie de la connaissance qu'à la fois on consolide son droit dans ces limites mêmes et que l'on fait apparaître la spécificité d'une histoire philosophique de la philosophie.

Les limites qui nous intéressent ici ne sont pas celles qui tiennent aux hypothèses de travail des différentes sociologies de la connaissance – celles de P. Sorokin, celles de Max Scheler, celles de K. Marx, de Luckàcs, de Mannheim, etc.¹ (nous reviendrons plus loin sur la nécessaire multiplicité de ces hypothèses de travail) ; mais celles qui manifestent l'appartenance de ces hypothèses de travail à une unique sociologie de la connaissance.

I. Légitimité d'une sociologie de la connaissance

La sociologie de la connaissance veut être une science : tout de suite elle paraît répondre à des questions que l'histoire de la philosophie laisse sans réponse, dans la mesure où elle n'est elle-même qu'une collection de « monographies » sur les « grands » philosophes. Quel est le critère du « grand » philosophe ? Quelle est sa signification, une fois isolé des courants et des traditions qu'entretiennent les penseurs de moindre envergure ? Comment s'enchaînent les philosophies ?

La sociologie de la connaissance, tournant le dos à une histoire immanente des idées réglées par la seule structure des problèmes et des solutions philosophiques, tente de remettre la prétendue histoire des idées dans la dynamique totale des sociétés. On ne saurait objecter l'origine philosophique d'un tel projet, en particulier ses présupposés *geschichtsphilosophisch* (renversement polémique d'une philosophie hégélienne de la Conscience et de l'Esprit aboutissant chez les moins

dialectiques des marxistes à une théorie extrême de la « conscience-reflet », engouement « économiste » pour le travail industriel où l'homme apparaît comme le producteur de son existence sociale, schématisation du drame historique dans la lutte des classes, théorie de « l'aliénation » – interprétation nietzschéenne des « points de vue » par les « instincts » et théorie des mensonges vitaux –, théorie des types culturels et de la récurrence des grands systèmes culturels, etc.).

On ne saurait tirer argument, contre le projet d'une science des conditionnements économiques, sociaux, culturels de la pensée, de l'origine philosophique d'un tel projet, si on entreprend de traiter comme hypothèse de travail et comme « théorie » – au sens de la « théorie physique » – ces philosophies implicites : à la différence des sciences de la nature, la sociologie ne trouve pas dans la connaissance commune et dans les premiers degrés de la connaissance scientifique les articulations spontanées de son objet. La « théorie » joue un rôle dès la recherche des faits ; celle-ci suppose au départ une certaine préconception des liens à établir entre la pensée et l'existence historique et sociale ; si ce lien était purement fonctionnel, la recherche n'aurait d'autre guide que la probabilité de la relation entre les variables en cause et l'immense complexité des relations interhumaines interdirait à toujours de commencer l'entreprise ; mais le sociologue cherche des relations non seulement fonctionnelles, mais *signifiantes*, comprises sur quelques exemples bien choisis : par exemple, il comprend avant toute recherche inductive qu'une interprétation du monde peut répondre aux instincts d'un individu, d'un groupe, d'une classe ; cette motivation « patente » de la *Falsches Bewusstsein* est exemplaire de relations « latentes » qu'il est légitime de poursuivre systématiquement. Ce sont ces relations significantes que la sociologie de la connaissance anticipe au début de sa recherche dans une « théorie ».

C'est pourquoi il n'est pas scandaleux que le champ d'investigation de cette jeune science soit dès le début divisé entre des hypothèses de travail divergentes. Nous devons à cette diversité de « théories » des recherches valables comme celles de Max Scheler, de Karl Mannheim, de P. A. Sorokin, etc.

Dès lors le moment intéressant de la sociologie de la connaissance est la méthode de vérification qu'elle applique aux corrélations entre la « connaissance » et la conjoncture sociale ou culturelle ; quelle que

soit la variable indépendante qui sert de référence – qu'il s'agisse de la classe au sens marxiste, ou de toute autre affiliation sociale, ou même de l'appartenance aux « mentalités culturelles » de Sorokin –, la seule question est de savoir si la sociologie de la connaissance est capable de transformer, par une investigation méthodique des corrélations, ses hypothèses de travail en lois empiriques ; si elle y réussissait, la relation d'un système de pensée à l'existence sociale serait non seulement une relation signifiante, comprise par sympathie, mais une relation fonctionnelle de variable dépendante à variable indépendante ressortissant à une logique de la probabilité.

A cet égard on ne peut que se féliciter de l'introduction par Sorokin de la « mass study » dans la sociologie de la connaissance ; il est parfaitement légitime de chercher à mesurer l'influence d'un penseur, d'une école, d'un mouvement philosophique, littéraire et en général culturel, en fonction de critères objectifs et ainsi de déterminer quantitativement les courants de pensée ; la sociologie de la connaissance est ici sur un terrain solide.

De telles tentatives attestent ce que peut et ce que ne peut pas la sociologie de la connaissance.

II. Limites de la sociologie de la connaissance

La réflexion sur les limites de la sociologie de la connaissance est une réflexion sur la compréhension en histoire de la philosophie.

1. Il est frappant que des hypothèses de travail aussi différentes que celles de K. Marx, Mannheim, Luckàcs d'une part, de Sorokin de l'autre, limitent l'explication à des modes de pensée « typiques ». L'idéologie au sens de Marx comme au sens de Mannheim est *anonyme* : c'est le rationalisme mécaniste, ou le romantisme en tant que types qui sont justiciables de l'explication idéologique ; c'est l'anarchisme anabaptiste, le libéralisme, le conservatisme, le socialisme communiste qui jalonnent l'histoire mannheimienne de l'utopie. Il en est de même chez Sorokin : quels sont en effet les « courants de pensée » qu'il rapporte finalement aux trois grands systèmes culturels qui, selon lui, alternent dans l'histoire (système

sentiel, idéationnel, idéalistique) ? Ce sont justement ces abstractions solennelles qui sont la plaie de l'histoire de la philosophie : empirisme, rationalisme, scepticisme, etc. La sociologie de la connaissance, non par accident, mais pour des raisons de principe, ne peut rencontrer que des « genres communs », non des « essences singulières ». C'est ici que l'histoire de la philosophie excède la sociologie de la connaissance ; la compréhension exige que le philosophe historien, abandonnant toute « typologie », renonçant aux vues panoramiques sur des « courants de pensée », communique chaque fois avec une œuvre singularisée ; entendons non pas avec la subjectivité de l'auteur – nous n'échapperions à la sociologie que pour retomber dans la psychologie – mais avec le sens de l'œuvre selon sa cohérence interne ; c'est ce sens de l'œuvre, avec son développement propre, qui constitue pour l'historien de la philosophie une essence singulière. Or les genres communs masquent les essences singulières.

2. Cette première limitation renvoie à la suivante : avant d'être une attitude, une vision du monde, bref une réponse, une philosophie est l'émergence historique d'une problématique originale. Le grand philosophe, c'est celui qui ouvre une nouvelle manière de questionner. Or la singularité qui excède toute typologie c'est d'abord la singularité des problématiques elles-mêmes.

Par principe la sociologie de la connaissance reste en deçà du *radicalisme* de la problématique philosophique et par conséquent de la singularité des grandes philosophies ; son hypothèse la plus générale, c'est que « tous les phénomènes supra-organiques sont sociaux-culturels » (Sorokin). La philosophie subit au départ une *réduction sociologique* qui prend une forme différente selon les écoles : ainsi les grandes constantes culturelles dont Sorokin établit la récurrence sont comme des réponses sans *questionnant* ; on arrive à ce paradoxe que tous les systèmes culturels sont suspendus à des « problèmes éternels » parfaitement anonymes, à des *questions en soi*. La tâche de l'histoire de la philosophie est de ressaisir la position philosophique de ces questions. Chez Marx et les sociologues voisins, la pensée est reconnue seulement *en tant que* facteur de domination ; la puissance radicale de questionner est sacrifiée à son « poids » social ; elle est projetée sur le plan où l'homme produit par le travail ; il n'y a plus dès lors de problèmes spécifiques du discours humain, ni comme parole instituant des significations, ni comme *logos* universel s'emparant de la parole de

l'homme. Cette réduction préalable conditionne une bonne sociologie de la connaissance, en particulier au niveau où les idées se réduisent d'elles-mêmes à l'idéologie ; elle échoue au seuil des grandes philosophies enracinées dans les possibilités les moins industrielles de la parole humaine. La parole, par sa puissance de signifier universellement, excède même le travail et tient en germe l'*ironie* du penseur à l'égard de sa propre motivation sociale.

L'histoire de la philosophie est la compréhension de la philosophie par elle-même, à partir de cette « ironie » primordiale. Il reste à savoir si cette reprise, par l'histoire de la philosophie, des possibilités les plus fondamentales de questionner et de signifier est satisfaite à son tour par une philosophie de l'histoire.

1.

Outre la bibliographie du marxisme, cf. : G. Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929 (la trad. angl. comprend l'important article « Wissenssoziologie » du *Handwörterbuch der Soziologie*, par Wierkandt, 1931). Pitirim Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, t. II : *Fluctuations of systems of Truth, Ethics and Law*, 1937. Robert Merton, « Sociologie de la connaissance » in *Sociologie au xx^e siècle*, par G. Gurvitch et Moore, 1947. Jacques Maquet, *Sociologie de la Connaissance*, 1949.

Histoire de la philosophie et historicité

Ces réflexions ont leur point de départ dans le métier d'historien de la philosophie. La question que je me suis posée est celle-ci : Les difficultés que rencontre et que résout pratiquement l'historien de la philosophie ne sont-elles pas révélatrices de difficultés inhérentes à l'histoire en général ?

Mon hypothèse de travail est que l'histoire de la philosophie rend manifestes des aspects de l'histoire qui n'apparaîtraient pas sans elle ; elle recèle un pouvoir de manifestation, au sens fort du mot, des caractères historiques de l'histoire, dans la mesure où cette dernière se réfléchit dans l'histoire de la philosophie, prend conscience d'elle-même sous la forme de l'histoire de la philosophie. Ma démarche sera régressive. Je partirai, dans la première partie, de certaines contradictions qui tiennent à la nature même de l'histoire de la philosophie. Dans une deuxième partie, j'essaierai de dégager la loi générale du rapport entre l'histoire de la philosophie et l'histoire tout court. Dans la troisième partie, à la lumière de cette loi générale, j'essaierai d'éclairer l'historicité de toute histoire par la structure de l'histoire de la philosophie.

1. Les « apories » de la compréhension en histoire de la philosophie.

Les problèmes de méthode concernant l'histoire de la philosophie et la compréhension en histoire de la philosophie peuvent être groupés autour de deux thèmes. D'abord, l'histoire de la philosophie ne se laisse pas unifier sous un seul style ; il y a, dans ce domaine, deux

pôles, deux idées-limites de la compréhension. Le premier de ces pôles est le *système*. L'ensemble des philosophies ne formerait, à la limite, qu'une seule philosophie, dont les philosophies historiques seraient des moments. Une grande partie du travail de l'historien est polarisée par ce modèle hégélien. Dans la mesure où l'on essaie de comprendre en histoire de la philosophie, on est bien obligé d'instituer des séquences. Ces séquences pourront être des séquences courtes, des séquences partielles, mais le type d'intelligibilité mis en œuvre sera déjà un type que l'on pourra dire largement hégélien ; une philosophie sera comprise dans la mesure où elle sera mise en place dans un certain développement. Tous les historiens de la philosophie, même ceux qui ont des préventions contre le « système », pratiquent ce genre de compréhension. Par exemple la séquence : Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, est classique dans l'histoire de la philosophie française ; chez les Allemands (après tout c'est Hegel lui-même qui a imposé ce schéma et nous verrons tout à l'heure ce qu'il y a de malveillant dans l'opération), on a une séquence : Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Comprendre, ici, c'est comprendre par le mouvement d'ensemble, par la totalité. Par exemple, comment Hegel, dans ses *Leçons d'histoire de la philosophie*, comprend-il Spinoza ? Spinoza, c'est la philosophie de la substance sans la subjectivité. La substance étant privée du moment de la réflexion, la subjectivité « tombe » en dehors de la substance ; c'est ce qui fait que la philosophie peut être une Éthique. Par conséquent comprendre consiste à lire Spinoza d'avant en arrière, à partir d'une philosophie qui aura intégré la subjectivité dans la substance ; c'est cette espèce d'ombre portée par la dernière philosophie sur la première qui lui confère son intelligibilité.

Tel est le premier modèle de compréhension en histoire de la philosophie, et son pôle-limite : le système.

Mais nous avons un autre type de compréhension qui consiste à comprendre chaque fois une philosophie comme philosophie *singulière*. Et cette philosophie singulière sera d'autant mieux comprise qu'on aura été jusqu'au bout de sa singularité. Spinoza ne sera plus une variété de panthéisme, ou de rationalisme ; il n'y aura plus de « isme » pour le désigner ; il sera lui-même, par la grâce de la compréhension philosophique ; comprendre Spinoza consistera à rapporter toutes ses réponses à toutes ses questions ; le système de Spinoza ne sera plus une réponse à des questions en général ; ce ne sera plus par rapport à

des problèmes anonymes que Spinoza se sera déterminé, parmi d'autres et contre d'autres philosophes ; mais le spinozisme procédera d'une question qu'il aura été seul à poser ; par conséquent sa vérité incomparable consistera dans l'adéquation de sa réponse à sa question. La philosophie considérée devient alors une essence singulière (au lieu de la philosophie, il vaudrait mieux dire le philosophème, c'est-à-dire le sens de l'œuvre et non plus la subjectivité de son auteur, en tant qu'individu ; il s'agit bien de l'œuvre comme objet culturel, ayant son sens en lui-même, sécrété en quelque sorte par lui-même). A cette limite extrême, les philosophies singulières sont radicalement isolées ; chacune constitue un monde total, dans lequel il faut pénétrer lentement, par une sorte de familiarité qui n'est jamais achevée, exactement comme on essaie de comprendre un ami, sans jamais le confondre avec un autre ; or, il n'y a pas de système dans lequel je puisse faire entrer mes amis ; chacun est mon ami de façon unique et incomparable.

Ces « types » de lecture se heurtent à une double limite. D'un côté, il est difficile d'aller jusqu'au système et peut-être, même chez Hegel, tout n'est-il pas système. De même, il est difficile d'aller jusqu'à la singularité ; l'historien s'arrête toujours à une sorte de compréhension intermédiaire, au niveau des genres communs, sans atteindre l'essence singulière ; ces genres communs, nous les connaissons bien, ils s'appellent réalisme, idéalisme, spiritualisme, matérialisme, etc. Faute d'aller jusqu'à la singularité, on s'arrête à la typologie ; et il est vrai que la typologie est un moyen de comprendre, dont nous verrons tout à l'heure, d'ailleurs, le rôle irréductible. Si l'on pousse au-delà du type, du genre commun, il n'y a plus qu'une façon de désigner la philosophie de Spinoza... c'est le spinozisme ; il faut construire le « isme » à sa mesure. Par conséquent, au lieu de l'ampleur et du système, je viserai à l'intimité et à la singularité.

Or il apparaît qu'à la limite une philosophie, ainsi isolée, n'est plus dans l'histoire, n'est plus un moment de l'histoire, mais on peut dire que toute l'histoire est en elle. C'est en elle que se contracte l'histoire antérieure, concentrée dans ses sources, dans ses origines ; c'est en elle aussi que s'annonce tout développement futur. Elle a son passé et son futur, impliqués dans une sorte de présent absolu qui en fait véritablement une essence éternelle.

Telle est donc la première constatation dont je voulais partir : la

compréhension historique se réfère à deux modèles, dont nous verrons tout à l'heure qu'ils suppriment l'un et l'autre l'histoire : le système et l'essence singulière.

La deuxième constatation, c'est que ces deux lectures de l'histoire de la philosophie correspondent à deux exigences, à deux attentes, et finalement à deux modèles de vérité, dont chacun renvoie à l'autre. En effet, qu'est-ce que j'attends de la première lecture de l'histoire de la philosophie ? Nous avons employé tout à l'heure le mot de « totalité ». Mais pourquoi, précisément, est-ce que j'essaie de comprendre par la totalité ? On pourrait dire que la totalité, c'est le « grand détour » de la conscience de soi. Platon disait que, pour comprendre l'âme, il fallait en lire la structure sur les grandes lettres de la cité. De même, je lis les petites lettres de la conscience de soi sur les grandes lettres de l'histoire de la philosophie. C'est là que j'en découvre toutes les possibilités, mais accomplies dans les œuvres de ce que Hegel appelle l'Esprit. Par ce mouvement même, la conscience de soi devient l'Esprit, au lieu de rester la pauvre singularité anecdotique de ma propre vie. En sens inverse, je peux dire que l'histoire devient conscience de soi parce que l'ordre de l'histoire coïncide avec la mise en série radicale et radicalement ordonnée, d'une téléologie de la conscience de soi. L'histoire devient humaine, elle reçoit sa qualification humaine en se prêtant à cette lecture ; elle devient parfaitement sensée en affleurant au niveau de la suite des pensées philosophiques, en tendant vers le système. Ce qui est remarquable, c'est que *ma* conscience devient pensée en même temps que l'histoire. Et c'est le système qui opère cette double promotion : de la conscience humaine s'élevant à la clarté de la parole philosophique, et de l'histoire accédant à sa rationalité. Ce que j'attends de cette assumption de l'histoire dans l'histoire de la philosophie, et de cette dernière dans le système, c'est l'avènement d'un sens.

Seulement, je dois avouer aussitôt que cet avènement est une victoire à la Pyrrhus ; le triomphe du système, le triomphe de la cohérence, le triomphe de la rationalité laissent un gigantesque déchet : *ce déchet est justement l'histoire*. Pourquoi ? D'abord il y a toute la pulpe de l'histoire vécue par les hommes qui, par contraste, paraît insensée : c'est la violence, la folie, la puissance, le désir ; rien de tout cela ne peut passer dans l'histoire de la philosophie. Mais cela ne serait rien encore, puisque, face à la violence, au sens où l'entend Éric

Weil, je suis sommé de choisir entre le sens et le non-sens. Je suis philosophe et je choisis le sens ; tant pis pour le non-sens qui reste. Mais ce qui est beaucoup plus grave, c'est que je n'ai pas seulement laissé au-dehors le non-sens, mais « un autre sens », une façon autre d'avoir du sens. C'est pourquoi on ne peut pas être hégélien ; car les deux possibilités ont une prétention égale, mais différente et irréductible à toute synthèse. En effet, j'exerce une violence sur les philosophies en les faisant entrer dans cette espèce de lit de Procuste : le système exige que la philosophie de Spinoza ne soit que la philosophie de la substance sans la subjectivité ; or quiconque a pratiqué Spinoza sait que ce n'est pas vrai ; s'il y a un mouvement du premier livre au cinquième livre de l'*Éthique*, c'est parce qu'il y a la conscience de soi, qui d'une certaine façon est présente, bien que ce ne soit pas sous la forme dialectique de l'hégélianisme ; il faut alors avouer que tout est dans chaque philosophie, que chaque philosophie est à sa façon la totalité, ou, pour parler un langage leibnizien, une partie totale, ou une totalité partielle. Je n'ai pas le droit de dire qu'une philosophie n'est qu'un moment ; c'est par un décret violent que je la réduis, que je la fige en un moment qui a son sens en dehors d'elle. La compréhension que j'appelais tout à l'heure amicale, et qui pratiquerait « la vérité dans la charité », pousserait jusqu'à la cohérence interne et à la suffisance parfaite de la singularité. Autrement dit, l'autre façon de comprendre que j'attends aussi, c'est celle qui porterait sur une monade ou une personne, sur une essence entièrement personnalisée, qui n'aurait plus de sens en dehors d'elle. Cette essence singulière exige le type de compréhension qui consiste à se dépayser dans un autre, exactement comme je rencontre en chacun de mes amis la totalité de l'expérience humaine sous un certain angle.

Cette exigence, qui fait contrepoids à celle de totalité, c'est l'exigence de la communication. La communication exclut toute prétention d'englober, de réduire l'autre à une partie de mon discours total. Dans le système, chaque philosophie vient à sa place comme un moment d'une unique philosophie ; j'exerce une domination souveraine sur les philosophies en les comprenant comme moments, tandis que, dans l'attitude de communication, le philosophe que j'essaie de comprendre est vraiment mon vis-à-vis ; il n'est donc pas simplement un discours partiel, mais une personnalité complète. C'est bien un autre modèle de vérité que j'invoque ici, une vérité telle

qu'elle exclut toute « Somme ». On pourrait dire qu'ici la vérité serait complète si la communication pouvait être achevée ; mais elle reste ouverte. La vérité, comme dit Jaspers, n'est pas autre chose que le « philosopher en commun ». Je ne peux comprendre quelqu'un que si je suis moi-même quelqu'un et si j'entre dans le débat ; à ce moment-là, il n'y a plus de position privilégiée pour lire le système, la vérité est radicalement intersubjective.

J'ouvrirai d'ailleurs une parenthèse pour corriger le mot « communication », qui est impropre à certains égards, car la communication sur le mode historique diffère fondamentalement de la communication avec un ami ; là, l'autre répond ; ici, par définition, l'autre ne répond pas. Ce qui caractérise la communication historique, c'est d'être unilatérale ; l'histoire est ce segment de l'intersubjectivité où la réciprocité est impossible, parce que des hommes du passé je n'ai pas la présence, mais seulement la trace. Simiand appelait l'histoire la connaissance par tracas : en histoire de la philosophie la trace, c'est l'œuvre. Comme historien j'interroge une œuvre qui ne me répond pas ; il y a donc unilatéralité dans la relation : néanmoins, je peux parler, dans le sens large du mot, de communication, en ce que moi qui lis et comprends l'autre philosophe, je fais partie de la même histoire que lui c'est à l'intérieur du mouvement total des consciences qu'une conscience en comprend d'autres qui ne répondent pas.

2. Le discours philosophique et l'histoire effective.

Je retiens donc ces deux idées : *la compréhension en histoire de la philosophie tend vers deux pôles limites qui nous représentent deux modèles de vérité.* En quoi ce dédoublement de la compréhension et de la vérité en histoire de la philosophie peut-il nous servir de révélateur, par rapport à l'histoire en général ? Pour répondre à cette question, il faut traverser une analyse intermédiaire qui porte sur le rapport même entre le discours philosophique, compris dans l'un ou l'autre sens, et l'histoire, l'histoire effective, qui porte ce discours et dans laquelle il s'inscrit. C'est ici que mon problème rencontre et prolonge celui que ne manque pas de poser une philosophie de l'histoire, lorsqu'elle tente

d'intégrer dans une unique histoire la série économique, la série politique, la série culturelle. Comment s'insère l'histoire de la philosophie dans l'histoire générale ? Et s'agit-il d'une insertion ?

Je dirai deux choses, l'une négative et l'autre positive – qui est évidemment plus importante. La négative, c'est qu'il nous faut d'abord écarter, comme trop naïf, trop simpliste, tout rapport de type réalité-reflet, et même, plus généralement, toutes les variétés du rapport de cause à effet. Ou, plus exactement, ce genre d'explication a une validité restreinte, qu'il importe de bien délimiter pour voir le point au-delà duquel il cesse d'être utilisable. La théorie du « reflet » vaut, à la rigueur, tant qu'il ne s'agit pas d'expliquer la naissance radicale d'une pensée philosophique, mais simplement son poids social, sa sélection sociale, son succès, son efficacité. On peut dire qu'une époque donnée appelle tel type de philosophie, et cela de multiples façons, comme justification, comme arme, comme expression directe de soi mais aussi comme expression de refus ; en ce sens, on peut dire que la pensée d'une époque est le reflet de cette époque et son effet, à condition, par conséquent, qu'on laisse entièrement de côté le problème radical de la naissance d'une problématique philosophique, mais qu'on mesure simplement le succès historique d'une doctrine. La deuxième limite de ce type d'explication sociologique de l'histoire de la philosophie, c'est que l'on se borne à expliquer des types, et pas du tout des singularités. Par exemple on peut montrer légitimement que la bourgeoisie française, dans sa phase ascendante, avait besoin de quelque chose comme le cartésianisme. Mais un autre rationalisme aurait pu faire aussi bien l'affaire ; dans une phase de doute de soi, comme l'a montré Goldmann, la même classe peut appeler quelque chose comme une philosophie tragique. Il me semble que, dans ces limites, il est légitime de recourir à une explication sociologique qui établit des corrélations entre des formes de milieux économico-sociaux et des types de pensée, des types de vision du monde.

Mais ce que nous avons justifié par là, ce n'est pas l'histoire de la philosophie, c'est la sociologie de la connaissance, qui est parfaitement légitime comme science. Or, autant la sociologie de la connaissance est une activité scientifique, autant l'histoire de la philosophie est une activité philosophique. C'est le philosophe qui, pour philosopher, essaie de se comprendre par sa mémoire historique ; et c'est un acte de philosophie de faire de l'histoire de la philosophie.

Mais, ce qui échappe à la sociologie de la connaissance et ne peut être repris que dans une histoire philosophique de la philosophie, c'est justement l'origine du système, c'est-à-dire la constitution d'un certain discours à partir d'un certain nombre de questions fondamentales. Il est bien évident qu'il y a un hiatus entre ce qui est simple efficacité sociale, ce que j'appelais tout à l'heure le poids social d'une doctrine, et d'autre part la constitution d'une problématique ; car c'est dans un autre champ qu'un champ opératoire, utilitaire, pragmatique, que naît une philosophie au monde du discours. Elle naît selon une *intention* propre ; cette *intention* philosophique, c'est de dire ce qui est comme il est. L'apparition du verbe *être* dans la philosophie grecque est le témoin de cette intention philosophique. Ce genre de questions excède toute espèce de causalité sociale. C'est aussi ce type de questions qui ne peut apparaître que dans des singularités, mais non des types. Les types supposent des formes abstraites de questions, des questions générales, qui ne sont posées par personne ; seules ces questions, qui sont « dans l'air », sont justiciables d'une sociologie de la connaissance, non la naissance d'un *problème* philosophique dans une philosophie *singulière*.

Si nous refusons ce rapport d'effet à cause, et, plus encore, de reflet à réalité, entre une philosophie et son milieu, en quoi consiste la relation positive qui existe, nous le savons, entre une pensée et une époque ? Il serait absurde de dire qu'une philosophie comme celle de Platon ou de Spinoza est sans rapport avec son temps. Mais quel est ce rapport ? Je crois qu'on s'orienterait vers la solution en disant qu'une philosophie *paraît* dans une certaine situation. Le mot situation peut nous diriger vers quelque chose d'assez différent de la relation de cause à effet, ou de reflet à réalité : car comment puis-je accéder au sens d'une situation, à la situation d'un artiste, à la situation d'un penseur, et en général d'un créateur ? Il est tout à fait remarquable que je ne la connais pas, comme étant « sa » situation, en dehors de son œuvre, avant son œuvre, mais en quelque sorte « dans » et « par » son œuvre.

C'est parce qu'une certaine philosophie surgit qu'elle a une situation ; c'est en raison de la place en creux qu'elle découpe, en naissant, dans son époque qu'elle a désormais des causes, qu'il y a une réalité dont elle sera désormais le reflet. il y a donc un rapport qui est plus primitif que le rapport de réalité à reflet, ou de cause à effet ;

telle œuvre étant née, on peut désormais lui découvrir une situation. Il y a là quelque chose de tout à fait paradoxal, sur quoi nous devons nous arrêter : la situation n'est pas un ensemble de conditions qui auraient été les mêmes si le philosophe avait été autre, qui produiraient mécaniquement leur effet culturel, et qui nous permettraient par conséquent d'aller du social à l'idéologique ; je dois au contraire me placer dans l'œuvre pour désimpliquer sa situation, comme cela même qu'elle a fait affleurer, qu'elle a exhibé. Sartre l'a montré de façon remarquable dans son article des *Temps modernes*, intitulé : *Questions de méthode* : c'est toujours de l'artiste qu'il faut partir pour découvrir quelle est la situation qu'il a fait sienne en faisant cette œuvre-là.

Essayons de serrer l'argument de plus près : cela est plus facile à faire avec le philosophe qu'avec l'artiste. Comment le philosophe manifeste-t-il sa situation ? Il est très remarquable que la situation sociale, politique, d'une grande philosophie n'apparaît pas du tout en clair dans son *texte* : elle n'est pas nommée, elle n'est dite nulle part ; elle est pourtant *manifestée*. Elle est manifestée d'une certaine façon, très indirecte, à travers les *problèmes* que le philosophe pose ; autrement dit sa situation a subi une sorte de transmutation, de transvaluation ; de situation vécue, elle est devenue un problème dit, un problème prononcé, énoncé. Qu'est-ce que cela veut dire ? Faisons une première remarque, au premier abord anodine, mais en réalité tout à fait décisive : c'est dans un discours, et uniquement dans un discours que le philosophe peut faire paraître son époque. L'œuvre du philosophe est une œuvre de parole et uniquement de parole, si bien que notre problème présente l'aspect le plus extrême, et peut-être le plus clair, du rapport qu'il peut y avoir entre l'histoire effective et le discours, l'histoire effective qu'opèrent les hommes et le discours qu'ils constituent. Il semble évident que la philosophie est parole, mais cela suffit pour qu'on échappe à la relation cause-effet et réalité-reflet. Aucun discours, comme tel, ne peut être reflet. Si le mot a un sens, le reflet est une chose, un objet, le reflet dans la glace, par exemple ; nous ne connaissons pas de reflets qui soient des discours. Il y a quelque chose de spécifique dans la relation entre une situation et un discours, et cette relation est simplement signifiée. C'est en ce sens que le cas du philosophe est plus éclairant que tout autre, car le discours auquel il prétend exiger qu'il pose des questions universelles.

Ce qui nous ramène au centre de la difficulté et du paradoxe, puisqu'une philosophie singulière, en apparaissant, manifeste son époque en l'exprimant dans l'élément de l'universel : c'est en posant la question : « Qu'est-ce qu'un jugement synthétique *a priori* ? » que Kant inaugure sa philosophie, et la question qu'il pose est une question universelle ; et c'est dans cette question universelle qu'il fait apparaître l'étroitesse de sa situation singulière, qu'il la manifeste.

L'œuvre philosophique, d'abord, donne forme à la question d'où elle procède ; or, la forme universelle de la question, c'est le problème. Le philosophe exprime en posant universellement, en forme de problème, la difficulté qui lui est propre et qui le constitue. Il exprime en donnant forme.

On voit du même coup combien il est difficile de trouver un rapport direct entre une philosophie et un milieu économico-social et politique ; il faut, disions-nous, retrouver cette situation dans l'œuvre même, mais le propre de l'œuvre philosophique c'est de transposer tous ces problèmes très singuliers, vécus par le philosophe, dans une question universelle. On arrive à dire que l'œuvre philosophique dissimule sa situation sociale et politique. Seulement dissimuler ne veut pas dire du tout mentir. Cette dissimulation ne serait conscience fausse que si justement elle prétendait énoncer sa situation. Elle « dissimule », parce qu'elle ne veut pas dire dans quelle époque elle est née, quel milieu social elle exprime ; c'est autre chose qu'elle veut dire. Elle se demande qu'est-ce qui est réel ? qu'est-ce que la *physis* ? qu'est-ce qu'une idée ? qu'est-ce que la transcendance ? En cela la philosophie est muette sur sa situation, et c'est le mutisme du philosophe sur sa propre situation – de classe ou autre – qui fait le désintéressement de sa question. C'est parce que sa situation a été comme transmuée en question désintéressée que sa question dissimule sa situation. Elle dissimule, parce qu'elle dépasse, parce qu'elle transcende.

Dès lors, c'est toujours de façon indirecte qu'on peut établir le rapport qui lie une œuvre philosophique à son époque, puisque ce rapport ne peut être cherché que dans l'œuvre même, et que l'œuvre la plus parfaite est celle qui dissimule le plus. S'il y a un problème de la conscience fausse, au sens de Marx et de Luckàcs, c'est parce qu'un rapport mensonger peut s'insérer dans cette relation fondamentale de toute œuvre de parole à une situation, parce qu'une œuvre de parole

dépasse sa situation et qu'elle la dissimule en la dépassant : c'est cette dissimulation primitive qui peut devenir mauvaise conscience, mensonge, refus de reconnaître sa situation : le philosophe appartiendra au mensonge de son époque lorsque, se parant du discours universel, il niera qu'il a une classe, il prétendra avoir fait, à bon marché, le mouvement de l'histoire, de l'affranchissement et de libération, alors que c'était seulement en intention qu'il dépassait sa situation ; il reste pourtant vrai que, par sa manière de questionner, il dépassait effectivement sa situation, quoique ce fût seulement en intention.

Ce rapport entre une époque historique et une œuvre philosophique – ce rapport de manifestation-dissimulation –, c'est la forme extrême du statut du langage dans le monde. Le langage qui se veut le plus universel révèle ce qui arrive à toute parole, à tout discours dans une société : dès qu'une époque se représente elle-même par le moyen de ses œuvres, elle est déjà sortie de l'étroitesse de sa propre situation. C'est bien pourquoi on ne peut jamais ramener les œuvres littéraires, et en général aucune œuvre, à une simple couche d'apparence, à la frange d'écume de la vague qui bat une plage. C'est une réalité nouvelle, qui a une histoire propre, l'histoire du discours, qui appelle une compréhension propre, et qui ne se rattache à sa situation qu'en la dépassant. En ce sens, la signification de la parole excède toujours la fonction de reflet. Rappelons-nous le rêve de Constantinople, chez les musulmans, dont on a discuté récemment. On peut n'y voir qu'une ambition politique. Mais, dès lors que ce rêve était « dit » dans un mythe, il dépassait Constantinople et pouvait devenir un symbole eschatologique ; cela est si vrai que ce thème de la prise de la ville se retrouve dans la mystique chrétienne, dans le « château » de sainte Thérèse, et finalement dans *Le Château* de Kafka. Nous retrouvons dans le thème du Graal, Ou dans la recherche du « trésor », la même richesse d'harmoniques mythiques et mystiques ; il y a ainsi un surplus de signification dans l'œuvre, dans le mythe, qui excède son support historique, bien qu'on puisse toujours discerner un tel support historique, social, économique ; mais, dès qu'il est « dit », il subit une transformation dans l'élément du Logos, et cette parole pourra être reprise à partir d'autres situations historiques, elle pourra être comprise.

3. La contradiction de toute historicité

Faisons le point. Dans une première partie, j'ai essayé de montrer que l'histoire de la philosophie comportait un style étrange de compréhension, puisqu'elle nous proposait deux modèles de vérité, l'un tendant vers le système, et l'autre vers l'œuvre singulière. Or, mon problème était de savoir ce que cette contradiction nous apprend sur l'histoire en général. Pour le résoudre, j'ai introduit une question intermédiaire : comment l'histoire de la philosophie se rapporte-t-elle à l'histoire ? Nous avons vu qu'elle ne s'y rapportait pas à la façon d'un effet ou d'un reflet, mais en constituant un univers signifiant, qui toujours excédait sa propre causalité historique.

C'est parce qu'il y a « plus » dans le discours philosophique que l'histoire de la philosophie peut révéler des aspects de l'histoire qui n'apparaissent pas autrement :

1. D'abord, cette double lecture de l'histoire de la philosophie révèle un double aspect, virtuellement présent en toute histoire. Toute histoire peut être comprise comme avènement d'un sens et émergence de singularités. Ces singularités sont, soit des événements, soit des œuvres, soit des personnes. L'histoire hésite entre un type structural et un type événementiel. Mais c'est uniquement dans la clarification du discours philosophique que ces deux possibilités se séparent et se manifestent.

En quel sens l'histoire comporte-t-elle cette double possibilité ? D'un côté, nous disons l'histoire au singulier et attestons qu'il y a une unique histoire, une unique humanité : « Toute la suite des hommes, écrit Pascal, dans le fragment d'un *Traité du vide*, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. » Nous avons la conviction que, là où nous rencontrons quelque signe humain, il peut, *a priori*, être rapporté à un unique champ d'humanité. Cela, je le sais avant même de faire de

l'histoire, par une sorte de compréhension anté-prédicative du champ historique. Mais de cette compréhension l'historien ne peut rendre raison. Elle reste, pour lui, « préjugé », au sens fort du terme. Ce préjugé de l'historien n'est justifié que par la tentative du philosophe pour récupérer, dans un unique discours, les discours partiels. Même sans être hégéliens, et même sans être philosophes du tout, nous avons le sentiment que tout ce que les philosophes ont dit, partout et toujours, *doit* pouvoir constituer un continent, une réalité d'un seul tenant : c'est la parole humaine, c'est le discours, c'est le Logos. Je dirai donc que c'est le système, la possibilité-limite du système, qui révèle que l'histoire est potentiellement une. (Je reviendrai tout à l'heure sur le mot « potentiel ».)

Seulement j'ai par-devers moi une autre conviction, que la première ne peut extirper. Si je dis « l'histoire », au singulier, l'histoire est aussi l'histoire des hommes, au pluriel, c'est-à-dire non seulement des individus, mais des communautés et des civilisations. Un certain pluralisme est donc également inscrit dans la préconception du drame historique et du travail historique. Non seulement je mets les hommes au pluriel, mais je mets aussi les événements au pluriel ; s'il y a *un* événement, il y a *des* événements. L'histoire est nécessairement un divers, une multiplicité : il y a ceci et puis cela. C'est le « et puis », « et puis alors », « et puis encore » qui fait qu'il y a histoire. S'il n'y avait pas de ruptures, de novations, il n'y aurait plus du tout d'histoire. Où donc cet autre aspect latent de l'histoire, son aspect événementiel, est-il rendu parfaitement manifeste ? Dans la singularité des œuvres. C'est là que l'historien atteste son caractère, si l'on peut dire, granulaire, son caractère quantique. Nous ne connaissons l'esprit que dans les œuvres de l'esprit, dans des œuvres culturelles, qui demandent chacune notre amitié, et, plus nous avançons dans cette amitié pour les œuvres, plus nous réduisons les généralités qui la masquent, plus nous progressons en direction du singulier et de l'unique.

Ainsi est manifesté, par le discours philosophique, en tant qu'il n'est pas reflet mais constitution de sens, le double caractère de toute histoire, qui est d'être à la fois structurale et événementielle, d'être unité de l'histoire et multiplicité des événements, des œuvres et des hommes. Telle est notre première conclusion : l'histoire de la philosophie manifeste la dualité latente de toute histoire ; en éclatant elle-même en deux modèles d'intelligibilité, elle révèle ce qui était

sous-jacent à l'histoire.

2. Cette première conclusion en appelle une seconde. Cette décomposition du structural et de l'événementiel, opérée dans la compréhension des œuvres, et singulièrement des œuvres philosophiques, est, d'une certaine façon, une destruction de l'histoire. Cette deuxième conclusion est peut-être encore plus paradoxale que la première. Or, c'est la double destruction de l'histoire qui révèle l'histoire comme histoire.

Il est tout à fait remarquable que les deux modèles-limites de la compréhension en histoire de la philosophie, le système et la singularité, représentent une certaine suppression de l'histoire. D'abord, dès qu'il y a système, il n'y a plus d'histoire. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, on trouve encore une certaine histoire, d'ailleurs « idéale », constituée par les « figures » de l'Esprit ; or, lorsqu'on passe à la *Logique* de Hegel, il n'y a plus de « figures », mais des « catégories » ; il n'y a plus d'histoire du tout. La limite de la compréhension historique est donc la suppression de l'histoire dans le système. On voit la même chose dans l'œuvre d'Éric Weil, que j'admire beaucoup : les attitudes sont encore dans l'histoire, les catégories ne composent plus une histoire, mais bien une *Logique de la philosophie*. Le passage de l'histoire à la logique signifie la mort de l'histoire. D'autre part, dans la seconde direction, l'histoire n'est pas moins détruite. Lorsqu'on pratique l'histoire de la philosophie selon la seconde méthode, on aboutit à une sorte de schizophrénie, on vit dans un philosophe, puis dans un autre, sans qu'il y ait passage de l'un à l'autre ; on peut même dire que ces philosophes n'appartiennent plus à aucune époque, ce sont des singularités qui flottent hors histoire, des essences singulières achroniques, intemporelles. L'œuvre est devenue une sorte d'absolu, qui contient son propre passé, mais son passé essentialisé. L'œuvre de Spinoza a tel passé, mais ce passé, inclus en elle, devient essence, et l'essence, elle, n'est à aucun moment ; on peut dire de cette œuvre singulière, ainsi comprise, qu'elle « est », qu'elle est « ainsi », et, à ce titre, irréfutable. Nietzsche disait : « Un son ne peut être réfuté », ni davantage une parole ainsi absolutisée.

On le voit, l'histoire de la philosophie ne révèle le caractère fondamental de toute histoire, d'être à la fois événementielle et structurale, que par son propre travail, qui a supprimé l'historicité. Ce serait peut-être le seul sens que l'on puisse donner à la notion de fin

de l'histoire. Toute philosophie est, d'une certaine façon, la fin de l'histoire. Le système est la fin de l'histoire parce qu'elle s'annule dans la Logique ; la singularité aussi est la fin de l'histoire, puisque toute l'histoire se nie en elle. On aboutit à ce résultat, tout à fait paradoxal, que c'est toujours à la frontière de l'histoire, de la fin de l'histoire, que l'on comprend les traits généraux de l'historicité.

3. J'arrive ainsi à ma dernière conclusion : si l'histoire est révélée comme histoire dans la mesure où elle est dépassée, vers le discours ou vers l'œuvre singulière, il faudra dire que l'histoire n'est histoire que dans la mesure où elle n'a accédé ni au discours absolu, ni à la singularité absolue, dans la mesure où le sens en reste confus, mêlé. L'histoire vécue, l'histoire faite, c'est tout ce qui se passe en deçà de cette décomposition et de cette suppression. En deçà de cette décomposition, l'histoire est essentiellement équivoque, en ce sens qu'elle est virtuellement événementielle et virtuellement structurale. L'histoire est réellement le royaume de l'inexact. Cette découverte n'est pas vaine ; elle justifie l'historien. Elle le justifie de tous ses embarras. La méthode historique ne peut être qu'une méthode inexacte. Cette nécessité, nous l'avons comprise à partir d'un point où toutes ces difficultés seraient dépassées, mais où il n'y aurait plus d'histoire. Toutes les difficultés de la méthode historique sont justifiées, à partir de cette limite du discours philosophique. L'histoire veut être objective, et elle ne peut pas l'être. Elle veut faire revivre et elle ne peut que reconstruire. Elle veut rendre les choses contemporaines, mais en même temps il lui faut restituer la distance et la profondeur de l'éloignement historique. Finalement, cette réflexion tend à justifier toutes les apories du métier d'historien, celles que Marc Bloch avait signalées dans son plaidoyer pour l'histoire et le métier d'historien. Ces difficultés ne tiennent pas à des vices de méthode, ce sont des équivoques bien fondées.

Terminons par quelques corollaires. Si l'histoire est ce qui se passe en deçà de cette clarification par le discours, il faut dire aussi que l'histoire universelle n'existe pas. Si elle existait, elle serait le système et ne serait plus l'histoire. C'est pourquoi l'idée d'histoire universelle ne saurait être qu'une tâche, une idée de la raison. Cette tâche garde l'historien des civilisations de croire qu'il y ait des flots incommunicables ; dès qu'il y a deux îles, je les pense ensemble dans un même cosmos ; c'est pourquoi ce sera toujours une tâche de

chercher des relations entre toutes les totalités partielles.

Il faudra dire aussi que, si l'histoire universelle n'existe pas, il n'existe pas non plus de singularités absolues ; elles ne pourraient exister que dans des œuvres parfaitement singularisées. Or l'histoire comporte aussi des forces, des tendances, des courants, de l'anonyme, du collectif ; ce n'est que dans des œuvres parfaites et rares que la singularité est, sinon atteinte, du moins approchée. Il y a peu d'êtres qui soient personnels, vraiment personnels. La personnalité est une limite de l'existence ; l'historique, c'est ce qui ne peut arriver au dernier degré de la clarification, ni dans le sens du système, ni dans le sens de la singularité. L'équivoque de l'histoire, c'est donc aussi son imperfection, qui la retient toujours en deçà de ce qui l'accomplirait, soit du côté de l'unité du sens, soit du côté des œuvres singulières. Et, comme ce qui accomplirait serait aussi ce qui supprimerait, il faudrait peut-être dire, bien que le mot soit un peu trop hégélien : seul ce qui supprime est aussi ce qui manifeste.

II. PERSPECTIVES THÉOLOGIQUES

Le christianisme et le sens de l'histoire

Progrès, ambiguïté, espérance

Il serait prétentieux d'apporter actuellement une réponse totale au problème du sens de l'histoire ; il y faudrait une compétence d'historien, de sociologue et de théologien. Cette étude a pour but de débloquer le problème, en montrant qu'il y a plusieurs niveaux de lecture de l'histoire ; par conséquent il y a peut-être aussi plusieurs réponses étagées à cette question du sens de l'histoire ; une lecture chrétienne du mystère de l'histoire est peut-être appelée à reprendre en quelque sorte en sous-œuvre d'autres lectures qui demeurent vraies à leur échelle.

Le type même du faux problème qui s'offre à nous au départ est le conflit entre l'eschatologie chrétienne et la notion du progrès. La polémique religieuse s'est trop souvent égarée dans cette impasse : certes, il est exact que ce thème du progrès spontané et continu de l'humanité est issu d'une laïcisation et, en somme, d'une dégradation rationaliste de l'eschatologie chrétienne ; rien n'est plus trompeur pourtant que cette opposition progrès-espérance ou progrès-mystère. En montrant que l'histoire se prête à plusieurs niveaux de lecture, on vérifiera que progrès et mystère ne s'affrontent pas au même niveau. Le thème du progrès ne se constitue que si on décide de ne retenir de l'histoire que ce qui peut être considéré comme l'*accumulation d'un acquis*. (Nous verrons que ce premier niveau est celui des outils, au sens le plus large de ce mot : outil matériel, outil de culture, outil de connaissance, et même outil de conscience et de spiritualité.) Mais à ce niveau il n'y a pas de drame ; et il n'y a pas de drame, parce qu'on a mis entre parenthèses les hommes, pour ne considérer que le

bourgeoisement anonyme d'un outillage. (Tout ceci sera, je l'espère, plus clair quand on l'aura repris dans le détail ; pour le moment il n'est question que d'indiquer les articulations maîtresses du problème.)

Mais il y a un second niveau de lecture, où l'histoire apparaît comme un drame, avec des décisions, des crises, des croissances et des décadences ; nous passons ici d'une histoire *abstraite*, où seules sont considérées les œuvres des hommes et l'accumulation de leurs traces, à une histoire *concrète*, où il y a des *événements*. Toute cette analyse tendra à montrer que c'est sur cette deuxième lecture de l'histoire que commence à s'articuler une vision chrétienne de l'histoire et non sur la première.

La difficulté principale sera alors de dire en quel sens le chrétien est fondé à reconnaître un sens global à cette histoire qui comporte décisions et événements, bref de situer l'espérance chrétienne par rapport à cette aventure ouverte, incertaine, ambiguë.

Trois mots ont été prononcés qui jalonneront notre recherche : progrès, ambiguïté, espérance. Ils signalent trois coupes dans le flux de l'histoire, trois manières de comprendre, de ressaisir le sens, trois niveaux de lecture : niveau abstrait du progrès, niveau existentiel de l'ambiguïté, niveau mystérieux de l'espérance.

Le plan du progrès

Il me semble qu'on peut sortir de l'ornière le problème du progrès en posant la question préalable : de quoi peut-il y avoir progrès ? qu'est-ce qui est capable de progrès ?

Si l'homme tranche de manière si visible sur la nature, sur la répétition sans fin des mœurs animales, si l'homme a une histoire, c'est d'abord parce qu'il *travaille* et qu'il travaille avec des *outils*. Nous touchons, avec l'outil et avec les ouvrages produits grâce à l'outil, à un phénomène remarquable : en ceci que l'outil et les œuvres de l'outil se conservent et se capitalisent. (La conservation de l'outil est même, aux yeux du paléontologue, un des signes non équivoques de l'homme.) Nous avons donc là un phénomène vraiment irréversible. Alors que l'homme lui-même recommence, les outils et les œuvres de l'homme

continuent. L'outil laisse une trace qui donne au temps humain – au temps des arts – une assise continue, le temps des œuvres.

C'est dans ce temps des œuvres qu'il peut y avoir progrès. Mais avant d'examiner en quel sens l'outil comporte non seulement une croissance mais un progrès, il nous faut prendre conscience de toute l'ampleur de cette notion d'outillage.

Le monde technique au sens étroit – c'est-à-dire les outils matériels prolongés par les machines – ne résume pas le *monde instrumental* de l'homme. Le savoir aussi est à sa façon outil, disons : instrument ; tout ce que l'homme a appris, tout ce qu'il sait – tout ce qu'il sait penser, dire, sentir et faire, tout cela est « acquis » ; le savoir se stratifie, se sédimente comme les outils et les œuvres issues des outils. Concrètement, c'est l'écriture et de façon plus décisive l'imprimerie qui ont permis à la connaissance de laisser des traces et de s'accumuler. Le savoir est là, dans les livres et les bibliothèques, comme une chose disponible, comme une partie du monde instrumental (d'ailleurs les machines sont elles-mêmes au croisement du monde des outils et du monde des signes solidifiés). Grâce à cette sédimentation, l'aventure de la connaissance est, comme l'aventure technique, irréversible ; toute pensée nouvelle se sert de manière instrumentale des pensées anciennes et travaille en bout d'histoire.

« Toute la suite des hommes, disait Pascal dans le *Fragment d'un Traité du Vide*, toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. » L'histoire des techniques et des inventions fait une unique histoire, une histoire au singulier, à laquelle collaborent les génies divers des peuples et des individus qui viennent s'y oublier et s'y fondre. En effet l'unicité de cette histoire apparaît d'autant plus nettement que la personnalité de l'inventeur est effacée par l'invention au moment où elle tombe dans l'histoire commune ; l'histoire même de la découverte, le drame singulier que chacune a pu signifier pour un homme mortel, sont comme mis entre parenthèses pour que se constitue un cours anonyme du pouvoir et du savoir humains ; et même si l'histoire des techniques, des sciences et en général du savoir garde le souvenir des crises des méthodes et des solutions, ce n'est point pour illustrer l'*existence* des hommes qui ont lutté à bras le corps avec les problèmes ; ces crises ne sont retenues que sous leur aspect méthodologique et non point existentiel, en tant

que remaniement du savoir antérieur à partir d'une nouvelle hypothèse d'ensemble où vient s'intégrer l'acquis antérieur. Ici il n'y a pas de perte radicale, pas de travail vain, donc pas de drame véritable.

Allons même plus loin : il y a non seulement une aventure de connaissance, mais une aventure de *conscience* qui rentre dans la catégorie très large de l'instrument. La réflexion morale, la connaissance de soi, la compréhension de la condition humaine se cumulent d'un certain point de vue comme des instruments de vie. Il y a une « expérience » morale et spirituelle de l'humanité qui se capitalise comme un trésor. Les œuvres d'art, les monuments, les liturgies, les livres de culture, de spiritualité, de piété forment un « monde » inséré dans le monde et nous donnent des points d'appui, comme des objets, des choses hors de nous. Bien sûr, il faut distinguer ici, plus que partout ailleurs, le plan des décisions, des événements, des *actes* où l'homme recommence toujours à zéro, où les individus se referment sur leur expérience en mourant, où les civilisations meurent de faim à côté de leurs nourritures spirituelles, et le plan des traces, des œuvres laissées, de la *tradition* : c'est en faisant abstraction des décisions, des événements et des actes, qu'on isole le mouvement de la tradition, comme une sorte de motivation historique qui ne cesse de grossir, comme un phénomène cumulatif ; cet élan ne peut être rompu que par les grandes catastrophes cosmiques ou historiques – tremblement de terre ou invasion – qui détruisent la base matérielle de cette expérience. C'est bien pourquoi nous ne pouvons pas « répéter » Socrate, Descartes, Vinci ; nous en savons plus long qu'eux ; nous avons une mémoire d'humanité plus riche que la leur, c'est-à-dire à la fois plus vaste et plus subtile. (Ce que nous en faisons, existentiellement, est précisément une autre question.)

Il fallait donc recommencer par prendre une vue assez large de l'histoire comme cumulation de traces, comme sédimentation des œuvres humaines détachées de leurs auteurs, comme capital disponible. Cette analyse provisoire fait la part immense au progrès et en montre en même temps les limites : part immense, puisque le monde instrumental est bien plus vaste que ce que nous appelons ordinairement le monde technique et couvre aussi nos savoirs et nos œuvres de culture et de spiritualité ; limite, puisque le progrès ne concerne qu'un esprit anonyme, abstrait de la vie humaine, le dynamisme des œuvres de l'homme, arrachées au drame concret des

individus souffrant et voulant et des civilisations qui croissent et déperissent.

C'est pourquoi il n'y a pas à ce plan de confrontation décisive entre le « sens chrétien de l'histoire » et ce bourgeonnement anonyme : le christianisme a fait irruption dans le monde hellénique en introduisant un temps d'événements, de crises, de décisions. La Révélation chrétienne a scandalisé les Grecs par le récit de ces événements « sacrés » : création, chute, alliances, explosions prophétiques et, plus radicalement, événements « chrétiens » de l'incarnation, de la croix, du tombeau vide, événement de l'Église à la Pentecôte... A la lumière de ces événements exceptionnels, l'homme était rendu attentif à des aspects de son expérience propre qu'il ne savait pas voir : son temps proprement humain, lui aussi, était fait d'événements et de décisions et jalonné par de grandes options : se révolter ou se convertir, perdre sa vie ou la gagner. Du même coup l'histoire était valorisée, mais une histoire concrète, où il se passe quelque chose, où les peuples mêmes ont une personnalité qui peut aussi se perdre ou se gagner.

C'est pourquoi une réflexion sur le progrès, à cause de son caractère abstrait et anonyme, se situe encore en deçà du plan où une confrontation est possible avec le « sens chrétien de l'histoire ». Cela ne veut pas dire qu'aucun recoupement n'est encore possible à ce plan : car nous avons omis précisément un trait de cette histoire anonyme, de cette épopée des œuvres de l'homme sans l'homme. Ce trait c'est celui qui permet justement de l'appeler progrès et non pas seulement évolution, changement ou même croissance : affirmer que cette croissance d'outils, de savoir et de conscience est un progrès, c'est dire que ce *plus* est un *mieux* ; c'est donc attribuer une *valeur* à cette histoire pourtant anonyme et sans visage.

Qu'est-ce que cela veut dire ? et quelle est l'incidence du sens chrétien de l'histoire sur cette affirmation ?

Il me semble que la valeur qui se révèle dès ce niveau, c'est la conviction que l'homme accomplit sa *destination* par cette aventure technique, intellectuelle, culturelle, spirituelle, oui, que l'homme est dans sa ligne de créature, quand, rompant avec la répétition de la nature, il se fait histoire, intégrant la nature même à son histoire, poursuivant une vaste entreprise d'humanisation de la nature. Il ne serait pas difficile de montrer avec détail comment le progrès

technique, au sens le plus étroit et le plus matériel, réalise cette destination de l'homme : c'est lui qui a permis de soulager la peine des travailleurs, multiplié les relations interhumaines et amorcé ce règne de l'homme sur toute la création. Et cela est *bien*.

Que dit ici le christianisme ? A la différence de la sagesse grecque, il ne condamne pas Prométhée : la « faute de Prométhée », pour les Grecs, est d'avoir volé le feu, le feu des techniques et des arts, le feu de la connaissance et de la conscience ; la « faute d'Adam » n'est pas la faute de Prométhée ; sa désobéissance n'est pas d'être homme technique et savant, c'est d'avoir rompu, dans son aventure d'homme, le lien vital avec le divin : c'est pourquoi la première expression de cette faute, c'est le crime de Caïn, la faute contre le frère et non la faute contre la nature, la faute contre l'amour et non la faute contre l'existence animale et sans histoire.

Mais si le christianisme ne condamne pas Prométhée et reconnaît même plutôt en lui l'expression d'une intention de création, il ne *s'intéresse* pas fondamentalement à cet aspect anonyme et abstrait de l'histoire des techniques et des arts, de la connaissance et de la conscience. Il s'intéresse à ce que les hommes concrets en font pour leur perte ou leur salut. Au fond la valeur du progrès reste une valeur abstraite comme le progrès lui-même ; le christianisme s'adresse au tout de l'homme, à un comportement complet, à une existence totale. C'est pourquoi les discussions sur le progrès sont finalement assez stériles ; d'un côté on a tort de condamner l'évolution, mais de l'autre on n'a pas gagné grand-chose à en faire l'éloge.

En effet cette même épopée collective qui a une valeur positive, si on considère en bloc le destin des hommes, la réalisation de l'espèce humaine, devient beaucoup plus ambiguë si on la rapporte à l'homme concret. A chaque époque ce que nous savons et ce que nous pouvons est à la fois chance et péril ; le même machinisme qui soulage la peine des hommes, qui multiplie les relations entre les hommes, qui atteste le règne de l'homme sur les choses, inaugure des maux nouveaux : le travail parcellaire, l'esclavage des usagers à l'égard des biens de civilisation, la guerre totale, l'injustice abstraite des grandes administrations, etc. On trouverait une même ambiguïté attachée à ce que nous appelions tout à l'heure le progrès de connaissance ou de conscience.

Cette ambiguïté nous force donc à passer d'un niveau à l'autre, du niveau du progrès anonyme au niveau de l'aventure historique de l'homme concret. C'est à ce niveau que le christianisme est réellement en prise avec notre sens de l'histoire.

Le plan de l'ambiguïté

On serait tenté de croire qu'en quittant le niveau du progrès anonyme on abandonne toute considération historique et on s'enfonce dans la solitude de la personne. Il n'en est rien : il y a précisément une histoire concrète, c'est-à-dire une figure d'ensemble, une forme significative qu'élaborent les actions et réactions des hommes les uns sur les autres.

Nous allons rechercher quelques manifestations de cette histoire concrète et avec elles reconnaître les véritables catégories de l'histoire (j'entends par catégories de l'histoire les notions qui nous permettent de penser historiquement comme crise, apogée, déclin, période, époque, etc.).

Un premier indice de cette nouvelle dimension historique, c'est le fait qu'il y a *plusieurs* civilisations. Il y a une unique humanité sous l'angle du progrès ; il y a *des* humanités sous l'angle de l'histoire des civilisations. Ces deux lectures ne s'expulsent nullement, mais se superposent en quelque sorte en surimpression.

Or qu'est-ce que chacune de ces humanités ? Un complexe historico-géographique, qui a son aire, sinon ses contours, en tout cas ses centres vitaux, ses foyers de rayonnement, ses zones d'influence, etc. Une certaine unité de mémoire et une certaine unité de projet rassemblent les hommes dans le temps et définissent du même coup l'appartenance de ces hommes au même « espace » de civilisation. Ainsi le cœur d'une civilisation est un vouloir-vivre global, un style de vie ; et ce vouloir-vivre est animé par des appréciations, des valeurs. Bien entendu, il faut se garder de réduire ces appréciations concrètes à une table abstraite de valeurs (comme quand on dit que le XVIII^e siècle nous a légué l'idée de tolérance, l'idée d'égalité devant la loi, etc.) ; ce sont des valeurs vécues, agies, qu'il faut ressaisir dans les tâches

concrètes, dans la façon d'habiter, de travailler, de posséder, de distribuer les biens, de s'ennuyer et de s'amuser. (Un remarquable exemple de cette compréhension historique nous est donné par Huizinga dans *Le Déclin du Moyen Age*.)

La meilleure preuve qu'il ne suffit pas de connaître l'outillage (même au sens le plus large) d'une civilisation pour la comprendre, c'est que la signification de cet outillage n'est pas en lui-même ; elle dépend des attitudes fondamentales prises par les hommes d'une civilisation donnée à l'égard de ses propres possibilités techniques ; il est des peuples qui répugnent à l'industrialisation, des classes comme la paysannerie, l'artisanat, la petite bourgeoisie qui résistent à la modernisation ; on a vu en 1830-1832 des réactions anti-technicistes dans la classe ouvrière (cf. à cet égard les vues de Schuhl dans *Philosophie et Machinisme*). Ainsi l'outil n'est même pas utile s'il n'est pas valorisé ; il y a donc un plan plus profond que l'histoire des techniques, qui n'est qu'une histoire des moyens ; l'histoire concrète serait une histoire des fins et des moyens, une histoire des intentions complètes de l'homme ; une civilisation est une manière temporelle de projeter un style concret d'existence, de vouloir l'homme.

Or avec ce premier aspect de l'histoire concrète – disons avec les styles civilisateurs – nous voyons apparaître des catégories de l'histoire que le progrès dissimulait. Le premier fait brutal : les civilisations naissent et meurent. L'humanité dure à travers des civilisations qui passent ; il est donc possible de tenir à la fois une conception cyclique des *périodes* historiques et une conception linéaire du progrès ; ces deux conceptions sont dénivelées : l'une est à un niveau plus « éthique », l'autre à un niveau plus « technique ». Du même coup, alors que le phénomène du progrès était lié au fait de la cumulation des traces, à la « sédimentation » de l'acquis, la vie et la mort des civilisations sont liées à la notion de « crise ». Ce point a été fortement montré par Toynbee dans *A Study of History* (ce n'est pas par hasard que ce soit un historien des civilisations qui ait été amené à organiser nos vues sur l'histoire autour de catégories irréductibles au plan technique et plus apparentées à la vie de conscience et de vouloir). Chaque civilisation lui paraît caractérisée par des situations qui sont pour elle des *défis* (défi du froid, de l'immensité continentale, du surpeuplement, de la division religieuse, de la division linguistique, de la lutte des classes, etc.) ; chaque défi est comme la question du

sphinx : réponds, ou tu seras mangé ; la civilisation est l'ensemble des réponses à ces défis ; tant qu'il y a des noyaux créateurs qui « répondent », la civilisation vit ; quand elle répète ses anciennes réponses et n'invente plus d'ajustements aux nouveaux embarras, elle meurt. Dès lors la destinée d'une civilisation est toujours incertaine ; elle peut inventer ou non des réponses qui la feront survivre, stagner, consommer des valeurs périmées et tomber en décadence. Il y a ainsi des sommeils et des réveils, des renaissances et des décadences, des restaurations et des résistances, des inventions et des survivances.

Il n'est aucun historien qui n'emploie la plupart de ces mots à un moment ou à l'autre ; le plus souvent il ne les critique pas ; il en use seulement ; or, dès qu'on en explicite le sens, il devient clair qu'ils n'appartiennent pas au même cycle que les notions du progrès ; ici le pire est toujours possible et jamais sûr.

Une histoire ainsi comprise est singulièrement plus proche de cette histoire que suppose le christianisme, avec ses décisions et ses crises.

Il faudrait maintenant corriger cette vue encore trop simpliste : une civilisation n'avance pas en bloc ou ne stagne pas à tous égards. Il y a en elle plusieurs lignes qu'on peut suivre en quelque sorte longitudinalement : ligne de l'équipement industriel, ligne de l'intégration sociale, ligne de l'autorité et de la puissance publique, ligne des sciences et des arts (de telles sciences et de tels arts), etc. Il apparaît alors, le long de ces lignes, des crises, des croissances, des régressions, etc., qui ne coïncident pas nécessairement. La vague ne monte pas au même moment sur toutes les plages de la vie d'un peuple.

Bien plus, il faudrait montrer ce que signifient crise, décadence, invention pour chacune de ces fibres d'histoire ; on parle d'une « crise » des mathématiques, d'une « crise » économique, d'une « crise » ministérielle ; le mot n'a pas le même sens chaque fois ; ce qui est remarquable c'est que les « crises » d'un compartiment social ou culturel ont leur motivation propre et leur résolution propre ; ainsi la crise des mathématiques à l'époque pythagoricienne est largement autonome par rapport à l'histoire générale ; c'est un *défi* interne aux mathématiques (à savoir l'irrationalité de la diagonale par rapport au côté du carré) ; et cette crise a trouvé son issue dans une démarche proprement mathématique ; la stagnation ultérieure de cette science d'Euclide aux algébristes de la Renaissance n'a pas de relation décisive

avec les autres développements historiques. De même encore la même époque peut être progressiste en matière politique et régressive en matière d'art comme la Révolution française ou progressiste en matière d'art et stagnante en matière politique comme le Second Empire. Un « grand siècle », une grande époque, ce sont ceux où tout vient à peu près ensemble à maturité, comme au siècle de Périclès, au XIII^e siècle, au XVII^e siècle...

A quoi tendent ces remarques ? à montrer que l'histoire qui est *une* par le progrès des instruments a bien des façons d'être *multiple* ; elle se divise non seulement en civilisations et en périodes, dans l'espace et dans le temps, mais encore en courants qui développent chacun des problèmes propres, des crises propres, des inventions propres.

La résultante globale, qui serait l'histoire « intégrale », nous échappe ; en quelques cas privilégiés nous surprenons des causalités pas trop enchevêtrées et l'homme à système arrive avec les gros sabots et l'imagerie d'Épinal de la « dialectique » ; mais les motivations longitudinales propres à chaque série et les interférences transversales d'une série à l'autre forment un tissu si serré qu'elles excèdent les « dialectiques » simples où nous voulions les enfermer : par exemple, il est vrai en un sens que l'état des techniques « commande » tout le processus social, mais celui-ci dépend des sciences et en particulier des mathématiques, lesquelles ont été historiquement liées aux grandes métaphysiques pythagoricienne, platonicienne, néoplatonicienne (à la Renaissance), et ainsi les différentes histoires s'impliquent tellement dans tous les sens que tous les systèmes interprétatifs sont naïfs et prématurés. La *conscience d'époque* est la synthèse confuse et massive de cet enchevêtrement ; elle est sensible à l'existence de zones de stagnation et de zones de vitalité, de « défis » discontinus qu'elle ne vit pas comme un système théorique de problèmes, mais comme des « malaises » disparates (au sens où l'on parle du malaise scolaire, du malaise colonial) ; elle ressent des élans localisés en certains secteurs de la vie collective. L'allure d'ensemble est alors plus près du sentiment vague que de la conscience claire ; c'est pourquoi il est bien difficile, le plus souvent, de dire « où va » une civilisation.

Un nouvel indice de cette vie concrète dans l'histoire, c'est le caractère irréductible des *événements* et des *personnalités* historiques significatives.

On sait que l'ancienne méthode historique gonflait à l'excès

l'histoire des batailles, des dynasties, des mariages, des successions et des partages ; l'histoire se perdait dans l'arbitraire, le fortuit, l'irrationnel. Il est bon que l'on prenne l'histoire de plus haut, par grands ensembles, enracinés dans la géographie (le livre récent de Braudel sur la *Méditerranée au temps de Philippe II* marque le triomphe de cette méthode de compréhension), dans les techniques, dans les forces sociales, dans les mouvements de grande amplitude. Mais en retour on ne peut aller jusqu'au bout de cette tendance qui pourtant permet seule d'expliquer par des causes et de comprendre par des intentions ; car, à la limite, en devenant intelligible, l'histoire cesserait d'être historique, on aurait éliminé les acteurs qui la font ; on aurait une histoire où il n'arrive rien, une histoire sans événements.

L'histoire est historique parce qu'il y a des actions singulières qui comptent, d'autres qui ne comptent pas ; des hommes qui pèsent, d'autres qui ne pèsent pas ; une bataille perdue, un chef qui meurt trop tôt – ou trop tard ! – et voici un destin changé. Certes, le fascisme a abusé de cette vision « dramatique » de l'histoire, dans la ligne de son nietzschéisme populaire et de son irrationalisme foncier ; mais cet abus ne doit pas masquer l'importance de l'histoire événementielle qui est finalement l'histoire des hommes mêmes ; c'est par elle que l'homme est « en procès ». Aussi bien des mots comme « la patrie en danger », le « salut public », fichés au cœur de notre histoire jacobine, attestent bien ce caractère en quelque sorte existentiel de destin, ou mieux de *destinée*, qui s'attache à l'histoire concrète des hommes.

Un nouveau trait de cette histoire concrète c'est la place éminente du « politique » dans l'histoire. Les remarques précédentes sur le rôle des événements et des hommes dits historiques conduisent naturellement à ce nouveau point de vue, car il y a un lien étroit entre l'aspect événementiel et l'aspect politique de l'histoire.

Encore faut-il bien entendre le mot politique ; il désigne l'ensemble des relations des hommes à l'occasion du *pouvoir* : conquête du pouvoir, exercice du pouvoir, conservation du pouvoir, etc. Le pouvoir est la question centrale de la politique : qui commande ? à qui ? dans quelles limites ? sous quels contrôles ? C'est dans les activités qui concernent le pouvoir, soit du côté de ceux qui le détiennent, soit du côté de ceux qui le subissent, le contestent ou le briguent, c'est dans toutes ces activités que se noue et se dénoue la *destinée* d'un peuple.

C'est à travers le pouvoir, directement ou indirectement, que les « grands hommes » agissent principalement sur le cours des événements ; et ces événements sont eux-mêmes en grande partie des accidents de pouvoir, tels que révolutions et défaites (on a vu en 1944-1945 que l'ensemble du genre de vie nazie n'a été remis en question que par la défaite de l'État où se concentrait le vouloir de ce régime). Finalement, si nous rattachons ces remarques à notre première analyse du mouvement des civilisations qui naissent et meurent, c'est encore dans la couche politique de ces civilisations que se reflètent les défis, les crises, les grandes options.

Bien entendu, il ne faut pas pousser trop loin cette identification de l'aspect « événementiel », « dramatique », de l'histoire, avec son aspect politique ; nous avons une limite à cette prétention dans l'analyse faite plus haut des multiples rythmes qui interfèrent sans que coïncident leurs périodes critiques ou créatrices ; les arts et les sciences ont un destin qui ne coïncide pas souvent avec les grands événements historiques issus du domaine politique : l'histoire est toujours plus riche que nous ne dirons dans nos philosophies de l'histoire.

Mais le privilège des « crises » que nous pouvons appeler politiques, au sens large, est double : d'abord elles concernent le *destin physique* des civilisations en même temps que leur vouloir : elles sont de l'ordre de la vie et de la mort, comme les maladies des individus par rapport à leur évolution intellectuelle ou leurs conversions religieuses ; ces crises ont par là un caractère sinon total du moins radical. En outre elles font surgir, au cœur de l'histoire, un trait fondamental de l'homme : *la culpabilité*. C'est autour du pouvoir que prolifèrent les passions les plus redoutables : orgueil, haine, peur. Cette trilogie sinistre atteste que là où est la grandeur de l'homme, là est aussi sa faute. La grandeur des empires est aussi leur faute ; c'est pourquoi leur chute peut toujours être comprise comme leur châtement.

C'est ici que cette analyse de l'histoire comme événement, comme décision, comme drame, bref comme « crise », débouche dans une théologie de l'histoire. Elle y débouche, non pas exclusivement mais principalement, par la culpabilité. Que l'on relise les Prophètes d'Israël et les Psaumes : on y retrouvera ce thème de l'orgueil des nations, de la haine des méchants, de la peur des petits : l'Égypte, l'Assyrie, les

grandes puissances voisines, étaient pour Israël les témoins de la faute historique et Israël était coupable dans la mesure où il voulait imiter leurs rêves de grandeur. Et Marie chante dans le *Magnificat* : « Il a dissipé les desseins que les orgueilleux formaient dans leurs cœurs. Il a renversé de leur trône les puissants et il a élevé les humbles. »

Je pense qu'une des tâches de la théologie de l'histoire serait de reprendre, à la lumière de notre expérience moderne de l'État et du monde concentrationnaire, et avec les ressources d'une psychologie et d'une psychanalyse des passions, cette critique biblique des puissants. Mais le plus grand danger serait de laisser échapper le lien entre grandeur et culpabilité qui est comme l'ambiguïté à la deuxième puissance de l'histoire. Il faut savoir dire aussi : là où est la culpabilité, là aussi est la grandeur.

On voit combien il est essentiel, pour amorcer cette théologie, de remettre en place cette dimension de l'histoire comme projet des hommes, comme décision et comme crise. La culpabilité n'apparaît que là où l'histoire est la possibilité des projets de grandeur. Le plan du progrès reste celui de l'instrument ; l'instrument n'est pas coupable ; il est même bon, dans la mesure où il exprime la *destination* de l'homme dans la création ; c'est pourquoi un légitime optimisme s'attache à la réflexion sur le progrès.

Mais s'il faut avoir retrouvé l'histoire comme crise pour donner un sens quelconque à la faute, il faut dire en sens inverse qu'une théologie de la culpabilité peut nous alerter, nous sensibiliser à cet aspect dramatique de l'histoire qui implique une méditation sur la faute ; la faute ne surgit que dans l'univers de l'événement ; seule une histoire ambiguë, une histoire qui peut toujours se perdre et se gagner, une histoire ouverte, incertaine, où les chances et les périls s'entrelacent peut être coupable. Un être naturel ne peut être coupable, seul un être historique peut le devenir.

Nous touchons ici à un de ces points où l'aspect existentiel des choses et leur aspect théologique se rejoignent. Une vision dramatique de l'histoire a beaucoup plus d'affinité avec la théologie chrétienne que le rationalisme des « Lumières », qui supprimait le sol même sur lequel peut être semée une théologie – le sol de l'ambiguïté.

Le plan de l'espérance

Mais le sens chrétien de l'histoire n'est pas épuisé par ce sens de la décision et des crises, de la grandeur et de la culpabilité mêlées. D'abord parce que le péché n'est pas le centre du Credo chrétien : il n'est même pas un article du Credo chrétien ; on ne *croit* pas au péché, mais au salut.

Comment l'espérance du salut rencontre-t-elle notre sens de l'histoire, notre manière tout humaine de vivre l'histoire ? Quelle dimension nouvelle ajoute-t-elle à notre vision de l'histoire ?

Deux mots regrouperont les quelques réflexions que nous pourrons faire à ce dernier niveau de réflexion : sens – mystère ; deux mots qui d'une certaine façon s'annulent, mais qui sont pourtant le langage contrasté de l'espérance. Sens : il y a une unité de sens ; il est le principe du courage de vivre dans l'histoire. Mystère : mais ce sens est caché ; nul ne peut le *dire*, compter sur lui, en tirer une assurance, une contre-assurance contre les périls de l'histoire ; il faut le risquer sur des signes. Encore ce sens mystérieux n'annule-t-il pas l'ambiguïté que nous avons découverte au deuxième niveau, pas plus qu'il ne se confond avec le sens rationnel que nous avons reconnu au premier niveau.

Qu'est-ce qui autorise le chrétien à parler d'un sens, bien qu'il se retranche dans le mystère ? Qu'est-ce qui l'autorise à dépasser ce plan de l'ambiguïté où l'histoire peut bien ou mal tourner, où sur la trame du progrès peuvent broder des civilisations qui naissent ou meurent ? Cela a-t-il un sens *total* ?

C'est la foi dans la Seigneurie de Dieu qui, pour le chrétien, domine toute sa vision de l'histoire ; si Dieu est le Seigneur des vies individuelles il est aussi celui de l'histoire : cette histoire incertaine, grande et coupable, Dieu la tourne vers Lui. Plus précisément je crois que cette Seigneurie constitue un « sens », et non une suprême farce, une monstrueuse fantaisie, un « absurde » dernier, parce que les grands événements que je crois être la Révélation, ont une trame, forment une figure globale, ne se donnent pas comme du pur discontinu ; il y a une *allure* de la Révélation ; une allure qui n'est pas pour nous l'absurde, puisque nous pouvons y discerner par exemple un certain dessein *pédagogique* de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance, puisque les grands événements chrétiens – mort et résurrection –

forment un rythme accessible à ce que saint Paul appelle « l'intelligence de la foi ».

Ce qui permet donc au chrétien de dépasser le décousu de l'histoire vécue, de dépasser l'absurdité apparente de cette histoire qui bien souvent ressemble à « une histoire de fou racontée par un idiot », c'est que cette histoire est traversée par une autre histoire dont le sens ne lui est pas inaccessible, qui peut être *comprise*.

Ainsi le chrétien c'est l'homme qui vit dans l'ambiguïté de l'histoire profane, mais avec le trésor précieux d'une histoire sainte dont il aperçoit le « sens », et aussi avec les suggestions d'une histoire personnelle où il discerne le lien de la culpabilité à la rédemption.

Le sens chrétien de l'histoire est alors cette espérance que l'histoire profane fait aussi partie de ce sens que l'histoire sacrée développe, qu'il n'y a finalement qu'une histoire, que toute histoire est finalement sacrée.

Mais ce sens de l'histoire reste objet de foi ; alors que le progrès est ce qu'il y a de rationnel dans l'histoire et que l'ambiguïté représente ce qu'il y a d'irrationnel, le sens de l'histoire pour l'espérance est un sens sur-rationnel – comme on dit surréaliste. Le chrétien dit que ce sens est eschatologique, voulant dire par là que sa vie se déroule dans ce temps de progrès et d'ambiguïté sans qu'il voie ce sens supérieur, sans qu'il puisse discerner le rapport entre les deux histoires, la profane et la sacrée, ou, pour parler comme saint Augustin, le rapport entre les Deux Cités. Il espère qu'au « dernier jour » *l'unité de sens* apparaîtra, qu'il verra comment tout est « en Christ », comment l'histoire des empires, des guerres et des révolutions, des inventions, des arts, des morales et des philosophies – à travers grandeur et culpabilité – sont « récapitulées en Christ ».

Je voudrais montrer pour terminer quelles attitudes une telle foi inaugure : on peut les rapporter à ces deux mots : *sens*, mais *sens caché*.

D'abord le chrétien serait l'homme pour qui l'ambiguïté de l'histoire, les périls de l'histoire ne sont pas une source de peur et de désespoir. « Ne craignez point ! », c'est la parole biblique en face de l'histoire. Plus que la peur c'est le désespoir qui est exorcisé ici ; car le vrai contraire de l'espérance, ce n'est pas le progrès ; son contraire au même niveau qu'elle, c'est la désespérance, « l'inespoir » ; cet inespoir

résumé dans le titre blasphématoire de *La xxv^e Heure* (« la vingt-cinquième heure. Le moment où toute tentative de sauvetage devient inutile. Même la venue d'un Messie ne résoudrait rien. Le temps précis de la société occidentale. C'est l'heure actuelle, l'heure exacte »).

L'espérance chrétienne, qui est aussi l'espérance *pour* l'histoire, est d'abord l'exorcisme de ce faux prophétisme. Et j'insiste sur le caractère actuel de cette dénonciation. Le livre de Gheorghiu a cristallisé en France tout le « catastrophisme », j'oserai dire tout le défaitisme latent d'une opinion publique fatiguée par la guerre et à la recherche d'alibis pour sa fuite devant les problèmes du monde moderne. Ce qui est en question, c'est le crédit ou le discrédit *préalables* que nous faisons à cette histoire ; oui, *préalables* : car devant le tout de l'histoire, nous ne pouvons dresser un bilan ; il faudrait que nous soyons hors du jeu pour faire l'addition ; il faudrait que le jeu soit clos, aux yeux d'un spectateur étranger. C'est pourquoi le sens que l'histoire peut avoir dans son ensemble est objet de foi ; il n'est pas objet de raison, comme le progrès instrumental, car il est le sens global que peut prendre cette figure en train d'être dessinée par les actes des hommes : ce sens ne peut être constaté ou conclu ; il ne peut être qu'attendu d'une grâce puissante, capable de tourner à la gloire de Dieu le terrible et le vain.

A partir de cette foi, allons au-devant de la vie ! Je crois qu'il y aura toujours quelque chose à faire, qu'il y aura toujours des tâches à remplir, donc toujours des chances à saisir !

Les conséquences théoriques ne sont pas moindres que les conséquences pratiques : l'espérance parle du fond de l'enlissement dans l'absurde ; elle vient ressaisir l'ambiguïté, l'incertitude manifeste de l'histoire et me dit : cherche un sens, veuille comprendre ! C'est très exactement ici que le christianisme se sépare de l'existentialisme. Pour l'existentialisme cette ambiguïté est le dernier mot ; pour le christianisme, elle est vraie, elle est vécue, mais elle est l'avant-dernier mot. C'est pourquoi le chrétien est encouragé par sa foi, au nom même de cette confiance en un sens caché, à *essayer* des schémas compréhensifs, à adopter, au moins à titre d'hypothèse, des bouts de philosophie de l'histoire. A cet égard le christianisme serait plus près de l'humeur marxiste que de l'humeur existentialiste, si du moins le marxisme réussit à rester une méthode d'investigation sans se refermer sur soi comme un dogmatisme.

Mais c'est ici qu'il faut dire l'autre face de cette espérance dans la

recherche et dans l'action. L'espérance me dit : il y a un sens, cherche un sens. Mais elle me dit : ce sens est caché ; après avoir fait front contre l'absurde elle fait front contre le système. Le christianisme a une méfiance instinctive à l'égard des philosophies systématiques de l'histoire qui voudraient mettre entre nos mains la clef de l'intelligibilité. Entre mystère et système il faut choisir. Le mystère de l'histoire me met en garde contre les fanatismes théoriques et pratiques, intellectuels et politiques.

Les applications sont aisées à apercevoir ; au point de vue méthodologique, ce sens du mystère développe le souci de multiplier les perspectives sur l'histoire, de corriger une lecture par une autre, afin de me garder moi-même de dire le dernier mot. C'est là que le chrétien, me semble-t-il, se méfie de l'usage dogmatique de la méthode marxiste : tous les phénomènes historiques tombent-ils sous sa dialectique élémentaire ? L'expérience historique du seul prolétariat élabore-t-elle le sens de l'histoire ? L'histoire n'est-elle pas plus complexe et plus riche ?

Il n'est pas mauvais, pour se garder soi-même du fanatisme, non seulement de multiplier les perspectives explicatives, mais de garder pratiquement le sentiment de la discontinuité des problèmes ; il n'est pas certain que les difficultés, que les « défis » du monde moderne fassent système et par conséquent qu'ils soient justiciables d'une stratégie politique. Les ultras d'Amérique et les communistes voudraient nous enfermer dans leur dualisme ; compliquons, compliquons tout ; brouillons leurs cartes ; le manichéisme en histoire est bête et méchant.

Enfin il importe de garder, sous le signe du mystère, le sentiment de la pluralité des vocations historiques tant des civilisations que des personnes ; par exemple, il ne faut pas être pressé de donner une efficacité visible à l'art et à la littérature ; que l'artiste soit plus soucieux de comprendre la problématique interne de son art que de « servir la société » ; il la servira sans le savoir s'il est lui-même, fidèle à sa ligne ; car le sens global d'une époque se noue plus profondément que l'utilitarisme social et politique ne le soupçonnera jamais ; c'est peut-être la littérature soi-disant « dégagée » qui aura le mieux dit, parce que plus secrètement, plus radicalement, les besoins des hommes à une époque donnée, que telle littérature soucieuse d'avoir un « message » immédiatement compris et pressée d'exercer une pesée

immédiate sur son temps ; peut-être n'aura-t-elle exprimé que l'aspect le plus superficiel, le plus banal, le plus usé de la conscience d'époque.

La foi dans un sens, mais dans un sens caché de l'histoire, est donc à la fois le *courage* de croire à une signification profonde de l'histoire la plus tragique et donc une humeur de confiance et d'abandon au cœur même de la lutte – et un certain refus du système et du fanatisme, un sens de l'*ouvert*.

Mais en retour il est essentiel que l'espérance reste toujours en prise avec l'aspect dramatique, inquiétant, de l'histoire. C'est précisément quand l'espérance n'est plus le sens caché d'un non-sens apparent, quand elle s'est déliée de toute ambiguïté, qu'elle retombe au progrès rationnel et rassurant, qu'elle vise à l'abstraction morte ; c'est pourquoi il est nécessaire de rester attentif à ce plan existentiel de l'ambiguïté historique, entre le plan rationnel du progrès et le plan surrationnel de l'espérance.

Le *socius* et le prochain

Si l'on appelle sociologie la science des relations humaines dans des groupes organisés, il n'y a pas de sociologie du prochain. C'est de l'étonnement devant cette proposition initiale qu'est issue cette étude. Il importe que la réflexion s'empare de cette surprise et l'approfondisse en une méditation positive à la frontière d'une sociologie des relations humaines et d'une théologie de la charité. S'il n'y a pas de sociologie du prochain, peut-être qu'une sociologie qui a reconnu ses frontières du côté d'une théologie de la charité se trouve changée dans son projet, c'est-à-dire dans son intention et sa prétention. S'il n'y a pas de sociologie du prochain, peut-être y a-t-il une sociologie à *partir* de la frontière du prochain.

Niveau de l'étonnement

Renouvelons d'abord notre étonnement, en replongeant notre réflexion dans la jeunesse de la *parabole* et de la *prophétie* :

« Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho. Il tomba entre les mains de brigands qui le dépouillèrent... Or, il se trouva qu'un prêtre descendait par ce chemin-là... Un lévite aussi vint... Mais un Samaritain qui était en voyage arriva près de lui, et l'ayant vu, il fut touché de compassion... Lequel de ces trois te paraît avoir été le prochain de celui qui était tombé entre les mains des brigands ? » Un récit singulier est une question au ras du récit ; tel est l'aliment biblique de la réflexion et de la méditation.

Ce qui, d'abord, est étonnant, c'est que Jésus répond à une question par une question, mais par une question qui s'est inversée par la vertu correctrice du récit. le visiteur demandait : Qui est mon prochain, quelle espèce de vis-à-vis est mon prochain ? Jésus retourne

la question en ces termes : Lequel de ces hommes s'est comporté comme prochain ?

Le visiteur faisait une enquête sociologique, sur un certain objet social, sur une catégorie sociologique éventuelle, susceptible de définition, d'observation et d'explication. Il lui est répondu que le prochain n'est pas un objet social – fût-il de la deuxième personne –, mais un comportement en première personne. Le prochain, c'est la conduite même de se rendre présent. C'est pourquoi le prochain est de l'ordre du récit : il était une fois un homme qui devint le prochain d'un inconnu que des brigands avaient assommé. Le récit raconte une chaîne d'événements : une suite de rencontres manquées et une rencontre réussie ; et le récit de la rencontre réussie mûrit dans un ordre : « Va et fais de même. » La parabole a converti l'histoire racontée en paradigme d'action.

Il n'y a donc pas de sociologie du prochain ; la science du prochain est tout de suite barrée par une praxis du prochain ; on n'a pas un prochain ; je me fais le prochain de quelqu'un.

L'étonnement a encore une autre source : la pointe de la parabole, c'est que l'événement de la rencontre rend présente une personne à une personne. Il est frappant que les deux hommes qui passent outre sont définis par leur catégorie sociale : le prêtre, le lévite. Ils sont eux-mêmes une parabole vivante : la parabole de l'homme en fonction sociale, de l'homme absorbé par son rôle, et que la fonction sociale *occupe* au point de le rendre indisponible pour la surprise d'une rencontre ; en eux, l'institution – l'institution ecclésiastique précisément – obture l'accès à l'événement. Le Samaritain est aussi une catégorie, si l'on veut ; mais il est ici une catégorie pour les autres ; il est, pour le Juif pieux, la catégorie de l'Étranger ; il ne fait pas partie du groupe ; il est l'homme sans passé ni tradition authentiques ; impur de race et de piété ; moins qu'un Gentil ; un relapse. Il est la catégorie de la non-catégorie. Il n'est pas occupé, il n'est pas préoccupé à force d'être occupé : il est en voyage, non encombré par sa charge sociale, prêt à changer de route et à inventer un comportement imprévu ; disponible pour la rencontre et la présence. Et la conduite qu'il invente est la relation directe d'« homme à homme ». Elle est elle-même de l'ordre de l'événement, car elle est sans la médiation d'une institution ; de même que le Samaritain est une personne par sa capacité de rencontre, toute sa « compassion » est

un geste au-delà du rôle, du personnage, de la fonction ; elle innove une mutualité hypersociologique de la personne et de son vis-à-vis.

L'étonnement naît de la parabole et renaît de la prophétie :

« Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire... Et il mettra les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche... Alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : *Venez, vous qui êtes les bénis de mon Père... car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire...* Alors les justes lui répondront : *Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim ou avoir soif et t'avons-nous donné à boire ?...* Et le Roi leur répondra : *En vérité, je vous le déclare, toutes les fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, vous me l'avez fait à moi-même.* Ensuite, il dira à ceux qui seront à sa gauche... »

La parabole racontait une rencontre dans le présent, la prophétie raconte un événement au terme de l'histoire qui découvre rétrospectivement le sens de toutes les rencontres de l'histoire. Car ce sont encore des rencontres que la prophétie découvre, des rencontres semblables à celles du Samaritain et de l'inconnu assommé par les brigands : donner à manger et à boire, recueillir l'étranger, vêtir ceux qui sont nus, soigner les malades, visiter les prisonniers, ce sont là autant de gestes simples, primitifs, faiblement élaborés par l'institution sociale ; l'homme y est montré en proie aux situations-limites, démuné socialement, réduit à la détresse de la simple condition humaine. Le vis-à-vis de cette conduite primitive est appelé « un petit » ; c'est l'homme qui n'a pas de rôle conducteur dans l'histoire ; il est seulement le figurant qui fournit la ration de souffrance nécessaire à la grandeur des vrais événements « historiques » ; c'est l'anonyme porteur de la caravane sans qui le *grand* alpiniste manquerait de gloire ; c'est le soldat de deuxième classe sans qui les *grands* capitaines manqueraient non seulement leurs coups de génie, mais même leurs erreurs tragiques ; c'est l'ouvrier du travail parcellaire et monotone sans qui les *grandes* puissances ne construiraient pas d'équipement industriel moderne ; c'est la « personne déplacée », pure victime des *grands* conflits et des *grandes* révolutions. Le sens de l'histoire, tel du moins qu'il est déchiffré par les acteurs eux-mêmes, passe par les événements importants, par les hommes importants. Les « petits », ce sont tous ceux qui ne sont pas récupérés dans ce sens de l'histoire. Mais il est un autre sens qui

regroupe toutes les minuscules rencontres laissées pour compte par l'histoire des grands ; il est une autre histoire, une histoire des actes, des événements, des compassions personnelles, tissée dans l'histoire des structures, des avènements, des institutions. Mais ce sens et cette histoire sont *cachés* ; c'est ici la pointe de la prophétie : les « petits » étaient la figure du Christ, et ni les justes ni les injustes ne le savaient, le dernier jour les surprend : *Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim et soif ?*

Ainsi, la compassion du Samaritain a une profondeur de sens qui la dépasse elle-même ; l'intention *pratique* de la parabole – « Va et fais de même » – est soudain éclairée par l'intention théologique, ou plutôt *christologique* de la prophétie. Le sens de la compassion dans le présent est habité par un sens eschatologique qui le dépasse.

On voit en quel sens, en quel double sens, une sociologie du prochain est exclue en ce sens d'abord que le prochain, c'est la manière personnelle dont je rencontre autrui, *par-delà toute médiation sociale* ; en ce sens enfin que la signification de cette rencontre ne relève d'*aucun critère immanent à l'histoire*, ne peut être définitivement reconnue par les acteurs eux-mêmes, mais sera découverte au dernier jour, comme la manière dont j'aurai, sans le savoir, rencontré le Christ.

Niveau de la réflexion

Arrivés à ce point où, semble-t-il, doit conduire la véracité d'une théologie biblique, nous nous retournons vers nous-mêmes et nous nous demandons *ce que cela veut dire* pour nous, ici et maintenant, dans un monde où la différenciation et l'organisation des groupes sociaux ne cessent de s'accroître. Nous ne vivons pas, sommes-nous tentés de dire, dans le monde du « prochain », mais dans celui du « socius ». Le socius, c'est celui que j'atteins à travers sa fonction sociale ; la relation au socius est une relation médiate ; elle atteint l'homme en tant que... Le droit romain, l'évolution des institutions politiques modernes, l'expérience administrative des grands États et l'organisation sociale du travail, sans compter la pratique de plusieurs guerres mondiales, ont forgé peu à peu un type de relations humaines

toujours plus étendues, toujours plus complexes, toujours plus abstraites. Il est naturel qu'il en soit ainsi ; car la nature de l'homme est de rompre avec la nature et d'entrer dans l'état « civil », comme on disait au XVIII^e siècle. Il n'y a pas là quelque chose de nouveau ni de soudainement malaisant ; le départ de l'homme, c'est à la fois le départ du langage, de l'outil et de l'institution : à partir de là il n'y a plus que des questions de degrés, mais pas de question de différence de nature entre une existence sociale soi-disant naturelle et une existence sociale artificielle. Nous sommes seulement devenus plus sensibles à ce progrès des « médiations » sociales, parce qu'il s'est accéléré et que la soudaine entrée des masses dans l'histoire a provoqué une demande de biens, de bien-être, de sécurité, de culture qui, dans la phase actuelle, exige des planifications rigides et une technicité sociale qui, souvent, rappelle l'organisation anonyme et inhumaine d'une armée en campagne.

Et nous aussi, nous demandons : qui est notre prochain ? Ne nous faut-il pas revenir de l'étonnement au doute critique et conclure que la rencontre immédiate d'un homme, rencontre qui me ferait le prochain de cet homme concret, est un mythe par rapport à la vie en société, le rêve d'un mode de relation humaine *autre* que le mode réel.

C'est un tel mythe du social qui anime les deux attitudes contraires que nous allons maintenant examiner et qu'il faudra bien renvoyer dos à dos.

D'un côté, le thème du prochain peut nourrir une attitude radicalement anti-moderne : l'Évangile annoncerait la condamnation globale du monde moderne ; il le dénoncerait comme le monde sans prochain, le monde déshumanisé des relations abstraites, anonymes, lointaines. Le monde du socius n'apparaît plus, pour un certain eschatologisme chrétien, que comme la monstrueuse conjonction de l'usine, de la caserne, de la prison et du camp de concentration. Le rêve du prochain est dès lors contraint de se chercher des signes en marge de l'histoire, de se réfugier dans de petites communautés non techniques et « prophétiques », en attendant que ce monde se détruise lui-même et opère par son propre suicide la colère de Dieu.

Entre le prochain et le socius, il faut choisir. Ce verdict est aussi, mais en sens inverse, celui des hommes qui ont opté pour le socius et qui ne reconnaissent plus, dans la parabole du Samaritain et dans la prophétie du Jugement dernier, que des phénomènes de survivance de

mentalité. La catégorie du prochain serait une catégorie périmée. Le petit drame de la parabole le montrerait assez : il a pour point de départ un désordre de la société, le brigandage ; le rabbi qui conte la fable ne s'élève pas à une analyse économico-sociale des causes du désordre ; il reste dans le particulier et dans le fortuit ; le pittoresque du récit maintient sa réflexion à un stade préscientifique ; si bien que la leçon de morale qu'il tire égare l'action des justes dans une compassion en ordre dispersé qui éternise l'exploitation humaine. Cette éternité des pauvres n'est pas seulement l'effet, mais peut-être la supposition première de la morale évangélique de la compassion individuelle. Car, s'il n'y avait plus de pauvres, que deviendrait la charité ? Mais, nous autres hommes de l'époque moderne, nous marchons vers un temps où l'humanité, sortant de sa préhistoire, ignorera la faim, la soif, la captivité, et qui sait ? peut-être la maladie et la mort ; à ce moment, la parabole et la prophétie auront perdu tout sens, car les hommes de ce temps-là ne comprendront plus les *images* qui supportent la parabole et la prophétie.

Ces deux lectures s'accordent sur un point essentiel : le socius est l'homme de l'histoire, le prochain, l'homme du regret, du rêve, du mythe.

Niveau de la méditation

L'étonnement s'attachait à une signification isolée : la rencontre, l'événement de la rencontre du prochain ; la réflexion, en s'emparant de cette signification isolée, a commencé sur elle un travail *idéologique* où l'Événement est devenu une théorie de l'événement, et la rencontre, un cheval de bataille contre l'historique et le social. Et comme l'analyse du socius a été faite dans le même esprit systématique, on en est venu à la fausse alternative du socius et du prochain. Il importe que la méditation, reprenant en profondeur tout le jeu des oppositions et des connexions, s'efforce maintenant à comprendre *ensemble* le socius et le prochain, comme les deux dimensions de la même histoire, les deux faces de la même charité. C'est du même mouvement que j'aime mes enfants et que je m'occupe de l'enfance délinquante ; le premier amour est intime, subjectif, mais

exclusif ; le second est abstrait, mais plus vaste. Je ne suis pas quitte envers les enfants en aimant les miens ; je ne suis pas quitte envers les autres, car je ne les aime pas comme les miens, aussi individuellement, mais toujours de quelque manière collective et statistique.

La tâche d'une « théologie du prochain », qui est la visée lointaine de cette étude sur le socius et le prochain, est de tenter de prendre, dès le début, toute son *envergure*. Par ce problème de l'envergure ou de l'amplitude, j'entends ce souci de retrouver ou du moins de chercher toujours l'*unité d'intention* qui sous-tend la diversité de mes relations à autrui. C'est la même charité qui donne son sens à l'institution sociale et à l'événement de la rencontre. L'opposition brutale entre communauté et société, entre relation personnelle et relation administrative ou institutionnelle, ne peut être qu'un moment de la réflexion. Il faudra dire tout à l'heure pourquoi ce moment est nécessaire, indispensable et jamais aboli dans notre histoire d'hommes. Mais il faut dire d'abord combien ce moment est trompeur, dès qu'il est non seulement privilégié, mais *isolé de la dialectique totale du Royaume de Dieu*.

Dès que je réduis la théologie du prochain à une théologie de la rencontre, je manque la signification fondamentale de la Seigneurie de Dieu sur l'*histoire*. C'est ce thème théologique qui assure au thème de la charité toute l'*extension*, toute l'*amplitude* dont il est capable. Nous verrons tout à l'heure qu'en retour, le thème de la charité assure à celui de la Seigneurie sur l'histoire son *intensité* et finalement son *intention*. Mais, pour l'instant, nous avons à reconquérir cette extension que détruit une réflexion fascinée par des oppositions, des dilemmes, des impasses.

L'Évangile nous prépare de diverses manières à cette reprise d'envergure du thème de la charité par le truchement d'une méditation sur l'histoire : outre la figure de la Personne, incarnée dans le bon Samaritain, il nous présente aussi la figure des « Nations », celle du « magistrat », celle de « César », c'est-à-dire de l'État. L'épisode de la pièce de monnaie à l'effigie de César : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu, ce qui est à Dieu », l'épisode de Jésus devant Pilate : « Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi s'il ne t'avait été donné d'en haut », laissent apercevoir cet autre cheminement de l'amour de Dieu dans l'institution, et par ce prestige spécial de l'institution, à savoir

l'« autorité » ; car l'autorité, même venue d'en bas, même issue du peuple par élection ou autrement, est encore, en un autre sens, mue par la charité sous la figure de la justice : « Car le magistrat est ministre de Dieu pour ton bien... pour exercer la justice... quand il s'acquitte fidèlement de sa fonction » (Rom., 13, 1-7). Ce n'est pas l'esprit de subordination que prêche ce texte, mais d'abord la reconnaissance que le rapport de l'« autorité » à la « crainte » est une des dimensions de la charité, cette dimension que saint Paul appelle *justice*. La justice est le dynamisme de l'ordre, et l'ordre, la forme de la justice ; cette dialectique de la justice et de l'ordre rentre à son tour dans la grande dialectique de l'histoire mue par la charité de Dieu.

Mais il est de la nature de cette grande dialectique de nous apparaître brisée : la figure du prochain en tant que personne et la figure du prochain en tant que magistrat (car César aussi est mon prochain) sont deux figures partielles et partiales du gouvernement de l'histoire par la charité.

C'est pourquoi la croissance du Royaume de Dieu se fait dans la douleur des contradictions : le débat, dans notre vie individuelle et dans la vie des groupes, entre les relations « courtes » de personne à personne et les relations « longues » à travers les institutions est un aspect de cette souffrance historique.

C'est ce que ne comprend pas l'interprétation réactionnaire des rapports du socius et du prochain : dès que le thème du prochain est coupé du contexte social où il trouverait son impact historique, il vire au regret stérile et devient la proie de quelque goût terrible de la catastrophe vengeresse. Il importe bien plutôt de rester attentif à l'envergure historique de la charité et de discerner toute la richesse de la dialectique du socius et du prochain. Tantôt la relation personnelle au prochain passe *par* la relation au socius ; tantôt elle s'élabore en *marge* ; tantôt elle se dresse *contre* la relation au socius.

Bien souvent, en effet, la voie « longue » de l'institution est le cheminement normal de l'amitié ; la lettre, la machine de transport, et toutes les techniques des relations humaines rapprochent les hommes ; plus largement, la justice distributive, avec tous ses organes juridictionnels, tous ses appareils administratifs, est la voie privilégiée de la charité : l'événement de la rencontre est fugitif et fragile ; dès qu'il est consolidé dans une relation durable et consistante, il est déjà une institution ; il y a très peu d'événements purs, et ils ne peuvent

être retenus ni même prévus et organisés sans un minimum institutionnel. Il faut même aller plus loin : l'objet de la charité n'apparaît bien souvent que quand j'atteins, dans l'autre homme, une condition commune qui prend la forme d'un malheur collectif : salariat, exploitation coloniale, discrimination raciale ; alors mon prochain est concret au pluriel et abstrait au singulier : la charité n'atteint son objet qu'en l'embrassant comme un certain corps souffrant. C'est une chose que les Pères grecs ont souvent bien aperçue ; saint Grégoire, en particulier, pense les hommes comme un « nous » et l'humanité comme un « plérome ». Il ne faut donc pas s'enfermer dans la lettre de la parabole du bon Samaritain, ni construire sur elle un anarchisme personnaliste ; la parabole ne me décharge pas de la responsabilité de répondre à la question : Qu'est-ce que penser « prochain » dans la situation présente ? Ce peut être justifier une institution, amender une institution ou critiquer une institution.

Il est vrai que, d'autres fois, la relation au prochain s'élabore en marge, ou, si l'on peut dire, dans les interstices des relations au socius : c'est, en grande partie, le sens du « privé » par opposé au « public » ou au social. C'est aussi le sens du « loisir » par opposé au « travail ». Il est vrai aussi que, dans un monde où le travail est de plus en plus divisé et, en ce sens-là, de plus en plus abstrait, nous cherchons de plus en plus hors du travail et de l'obligation sociale la chaleur et l'intimité des vrais échanges personnels, des vraies rencontres, reportant ainsi sur le privé les attentes déçues par le social. Cela est vrai. Mais la connexion du privé et du public n'en souligne que mieux l'articulation du prochain et du socius ; il n'y a, en effet, de vie privée que protégée par un ordre public ; le foyer n'a d'intimité qu'à l'abri d'une légalité, d'un état de tranquillité fondé sur la loi et sur la force et sous la condition d'un bien-être minimum assuré par la division du travail, les échanges commerciaux, la justice sociale, la citoyenneté politique. C'est l'abstrait qui protège le concret, le social qui institue l'intime. Or, il est illusoire de vouloir transmuter toutes les relations humaines dans le style de la communion. L'amitié et l'amour sont des relations rares qui naissent dans les intervalles de relations plus abstraites, plus anonymes. Ces relations plus extensives qu'intensives constituent en quelque sorte le canevas social des échanges plus intimes de la vie privée.

L'opposition du prochain au socius n'est donc qu'une des possibilités, la plus spectaculaire, la plus dramatique, mais non la plus signifiante de la dialectique historique de la charité.

Il est maintenant possible de dire la signification irremplaçable de toutes ces *situations de rupture* que l'« eschatologisme » isole et que le « progressisme » méconnaît.

Il y a un maléfice propre à l'institution, au sens le plus général du mot, en entendant par là toutes les formes organisées du social qui sont l'objet propre de la sociologie. C'est le maléfice de l'« objectivation ». Il se retrouve dans toutes les formes d'organisation. Dans la division du travail, il prend la forme subtile de cette tristesse, de cet ennui qui, progressivement, envahit les tâches les plus « brisées », les plus monotones du travail industriel, quand il est très spécialisé. On dirait que la peine qui, jadis, s'attachait au portage, aux travaux pénibles, dangereux, insalubres, se réfugie dans une sorte de frustration psychique plus insidieuse que la douleur. D'autre part, les grands appareils de la justice attributive, de la sécurité sociale, sont souvent pénétrés d'une mentalité inhumaine à force d'être anonyme, comme si l'administration étendue des choses aux hommes était empreinte d'une étrange passion cancéreuse, la passion du fonctionnement abstrait. Enfin et surtout, toute institution tend à développer des passions du pouvoir chez les hommes qui disposent d'un outillage quelconque (matériel ou social) ; dès qu'une oligarchie – technocratique, politique, militaire, ecclésiastique – est en place, elle tend à faire de cet outillage un moyen de domination et non de service. Ces passions, nous les voyons naître tous les jours sous nos yeux, et il n'est pas besoin d'évoquer les grandes perversions d'oligarques puissants ; au cœur des institutions les plus pacifiques et les plus anodines, croupissent la bêtise, l'obstination, le goût de tyranniser le public et cette injustice abstraite des administrations.

Le thème du prochain est d'abord un appel à la prise de conscience : encore faut-il bien en user et ne pas incriminer sottement la machine, les techniques, les appareils administratifs, la sécurité sociale, etc. La technique et, en général, toute « technicité » ont l'innocence de l'instrument. Le sens du prochain est une invitation à situer exactement le mal dans ces passions spécifiques qui s'attachent à l'usage humain des instruments. Il est une invitation à rompre avec les vieilles philosophies de la nature et à amorcer une critique

purement interne de l'existence « artificielle » de l'homme. Le vice de l'existence sociale de l'homme moderne n'est pas d'être contre-nature ; ce n'est pas de naturel qu'elle manque, mais de charité. La critique, par conséquent, s'égare complètement quand elle s'en prend au gigantisme des appareils industriels, sociaux ou politiques, comme s'il y avait une « échelle humaine » inscrite dans la nature de l'homme. Ce fut l'illusion grecque d'attacher la culpabilité à une sorte de viol de la nature (Xerxès jetant un pont sur le Bosphore, imposant « un joug à la mer » et perçant le mont Athos, comme on voit dans les *Perses* d'Eschyle). Nous avons besoin d'une autre critique que cette « mesure » grecque opposée aux grandes planifications de la vie sociale moderne ; l'aventure technique, sociale, politique de l'homme ne peut recevoir de limite à son extension, car le thème du prochain ne dénonce aucune démesure horizontale, je veux dire sur le plan propre à cette aventure : si un organisme est trop vaste, trop lourd, c'est une erreur, non une faute, et elle ressortit à une critique purement pragmatique d'avantages et d'inconvénients ; la dimension optimum d'une entreprise, d'un complexe industriel, d'un secteur de planification, d'un ensemble politique, etc., relève de critères purement « techniques » et non « éthiques ». Le thème du prochain dénonce plutôt une démesure verticale, c'est-à-dire la tendance des organismes sociaux à absorber et à épuiser à leur niveau toute la problématique des relations humaines. La démesure du social comme tel réside dans ce que nous appelions plus haut « l'objectivation » de l'homme dans les relations abstraites et anonymes de la vie économique, sociale et politique ; le social tend à obturer l'accès du personnel et à *cacher* le mystère des relations interhumaines, à dissimuler le mouvement de la charité derrière quoi se tient le Fils de l'Homme.

C'est pourquoi la profondeur des relations humaines n'apparaît souvent qu'à la faveur des échecs du social : il y a un sommeil technocratique ou institutionnel, au sens où Kant parlait d'un sommeil dogmatique, dont l'homme ne se réveille que quand il est démuné socialement, par la guerre, la révolution ou les grands cataclysmes historiques ; alors surgit la présence bouleversante d'un homme à un homme. Il est même admirable que ce soit de telles ruptures que jaillit bien souvent le projet d'un nouveau style institutionnel ; ainsi la méditation du sage stoïcien et celle des premiers chrétiens sur

l'homme citoyen du monde ont été à la fois l'effet d'une certaine incohésion de la conscience politique après l'échec de la cité grecque et la cause d'un élargissement de la vision historique : l'opposition du citoyen et de l'esclave, de l'Hellène et du barbare, de la cité et de la tribu, est bouleversée par la fraternité chrétienne et la citoyenneté mondiale du stoïcisme ; et ce bouleversement, à son tour, permit une nouvelle révolution du lien social et sa stabilisation à un nouveau niveau dans la chrétienté médiévale.

Le thème du prochain opère donc la critique permanente du lien social : à la mesure de l'amour du prochain, le lien social n'est jamais assez intime, jamais assez vaste. Il n'est jamais assez intime, puisque la médiation sociale ne deviendra jamais l'équivalent de la rencontre, de la présence immédiate. Il n'est jamais assez vaste, puisque le groupe ne s'affirme que contre un autre groupe et se clôt sur soi. Le prochain, c'est la double exigence du proche et du lointain ; ainsi était le Samaritain proche parce qu'il s'approcha, lointain parce qu'il demeura le non-Judéen qui, un jour, ramassa un inconnu sur la route.

Mais, en retour, il ne faut jamais perdre de vue que les relations personnelles sont, elles aussi, la proie des passions, peut-être les plus féroces, les plus dissimulées, les plus perfides de toutes les passions ; il faut voir ce que trois siècles de civilisation bourgeoise ont fait de la charité... La charité comme alibi de la justice. Aussi, la protestation du « privé » contre le « social » n'est jamais tout à fait innocente ; c'est avec son maléfice propre que le « privé » s'oppose au « social » et en dénonce l'abstraction ou l'anonymat. La charité véritable est souvent bafouée doublement par l'inhumaine « justice » et par l'hypocrite « charité ». La dialectique du prochain et du socius est d'autant plus pervertie que les relations à autrui, sous l'un ou l'autre mode, sont elles-mêmes plus altérées. Aussi, n'avons-nous dans les mains que les morceaux brisés de l'unique charité.

La méditation a-t-elle retenu quelque chose de l'étonnement initial ? Oui. Le prochain, dirons-nous, au terme du premier développement, c'est la manière personnelle dont je rencontre autrui *par-delà toute médiation sociale* ; c'est la rencontre dont le sens ne relève *d'aucun critère immanent à l'histoire*. C'est à ce point de départ qu'il faut enfin revenir.

Le sens *final* des institutions, c'est le service rendu à travers elles à des personnes ; s'il n'y a personne à en tirer profit et croissance, elles sont vaines. Mais ce sens final, précisément, demeure caché ; nul ne peut évaluer les bienfaits personnels prodigués par les institutions ; la charité n'est pas forcément là où elle s'exhibe ; elle est cachée aussi dans l'humble service abstrait des postes, de la sécurité sociale ; elle est bien souvent le sens caché du social. Il me semble que le Jugement eschatologique veut dire que nous « serons jugés » sur ce que nous aurons fait à des personnes, même sans le savoir, en agissant par le canal des institutions les plus abstraites, et que c'est finalement le point d'impact de notre amour dans des personnes individualisées qui sera départagé. C'est cela qui reste *étonnant*. Car nous ne savons pas quand nous atteignons les personnes. Nous croyions avoir exercé cet amour immédiat dans les relations « courtes » d'homme à homme, et notre charité n'était souvent qu'exhibitionnisme ; et nous croyions n'avoir atteint personne dans les relations « longues » du travail, de la politique, etc., et peut-être ici aussi nous faisons-nous illusion. Le critère des relations humaines serait de savoir si nous atteignons des personnes ; mais nous n'avons ni le droit ni le pouvoir d'administrer ce critère. En particulier, nous n'avons pas le droit d'user du critère eschatologique comme d'un procédé permettant de privilégier les relations « courtes » aux dépens des relations « longues », parce que, en vérité, nous exerçons aussi, à travers elles, une charité à l'égard des personnes ; mais nous ne le savons pas. Aussi, tant que le manteau sociologique n'est pas tombé, restons-nous dans l'histoire, c'est-à-dire dans le débat du socius et du prochain, sans savoir si la charité est ici ou si elle est là.

Il faut donc dire alternativement : c'est l'histoire – et sa dialectique du prochain et du socius – qui maintient *l'envergure* de la charité ; mais c'est finalement la charité qui gouverne la relation au socius et la relation au prochain, leur donnant une commune *intention*. Car la théologie de la charité ne saurait avoir moins d'extension que la théologie de l'histoire.

L'image de Dieu et l'épopée humaine

à F. et J.-P., 2 août 1960

I. Pour une théologie « épique »

Lorsque les théologiens de l'école sacerdotale élaborèrent la doctrine de l'homme résumée dans l'expression éclatante du 1^{er} chapitre de la Genèse – « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance » –, ils n'en dominaient certainement pas du regard toute l'implicite richesse. C'est la tâche des siècles de penser toujours à neuf à partir de l'indestructible symbole, qui désormais appartient au trésor stable du canon biblique. Je voudrais sans tarder placer devant vos esprits l'interprétation la plus grandiose qui en a été donnée par quelques Pères grecs et latins, avant même Origène et Augustin ; du premier coup est bousculée la représentation étriquée que nous sommes tentés d'en donner en suivant la pente la plus facile de la métaphore.

Nous croyons volontiers que l'image de Dieu est une simple empreinte, comme la marque de fabrique de l'ouvrier ; nous discutons ensuite entre nous pour savoir si dans l'économie du péché cette empreinte est effacée un peu, beaucoup ou à la folie. Mais que résulterait-il pour notre réflexion si nous inversions la métaphore, si nous cherchions dans l'image de Dieu non la marque en creux, mais la force même de frappe ? Si nous la traitions non comme une trace laissée par un ouvrier qui abandonne son ouvrage à l'usure du temps, mais comme un acte continué dans le mouvement créateur de l'histoire et de la durée ?

Autre chose : cette empreinte laissée, où la cherchons-nous le plus volontiers ? Dans l'intimité de l'individu, dans la subjectivité ; l'image de Dieu c'est, croyons-nous, le pouvoir très personnel et très solitaire de penser et de choisir ; c'est l'intimité ; pour une interprétation aussi atomistique de l'image de Dieu, je suis image de Dieu, tu es image de Dieu et le fait de l'histoire est incoordonnable à cette estampille divine, passive, immuable et subjective.

Or, écoutez la voix des Pères ; pour eux l'image de Dieu c'est l'Homme, indivisément collectif et individuel, c'est l'homme, entraîné par une croissance progressive et orienté vers la vision de Dieu, jusqu'à la manifestation de la figure du Fils ; écoutez Irénée : « Il fallait d'abord que l'homme fût, puis, existant, qu'il crût, ayant été créé, qu'il devint homme adulte ; devenu adulte qu'il se multipliât ; s'étant multiplié qu'il prît des forces ; ayant pris des forces, qu'il fût glorifié ; ayant été glorifié, qu'il vît le Seigneur. » Et encore : « Il fallait que d'abord apparût la nature et qu'ensuite ce qui est mortel fût vaincu et absorbé par l'immortalité et que l'homme devint à l'image et à la ressemblance de Dieu, ayant acquis la connaissance du bien et du mal. » Mesurons-nous encore, mes amis, la révolution de pensée que représente ce texte par rapport à une pensée néoplatonicienne pour qui la réalité est un progressif *éloignement*, un inéluctable obscurcissement, à mesure qu'on descend de l'Un qui est sans forme, vers l'Intelligence qui est sans corps, et vers l'Ame et les âmes qui sont enfoncées dans la matière, laquelle est ténèbres absolues ? Sentons-nous la distance de ce texte à l'égard de toute vision du salut qui le conçoit comme un recrutement individuel d'élus solitaires arrachés à une histoire neutre ou méchante, mais de toute manière étrangère à l'avènement de l'image de Dieu ?

Voici, face aux anciens et aux modernes, la première philosophie chrétienne de l'image de Dieu : celle d'une création temporelle tirée en avant par l'enfantement d'un être personnel et communautaire à peine inférieur à un dieu.

Je sais comme vous, chers amis, tous les compléments, correctifs et rectificatifs que cette vision de la création historique requiert, si elle doit rendre compte du sérieux du mal, de la largeur, de la hauteur et de la profondeur de la grâce. Mais je voudrais que nous comprenions bien que le mal n'est pas quelque chose à *retrancher* et la grâce

quelque chose à *ajouter* à la création historique de l'homme, mais que la création se continue précisément à *travers* le mal et *par le moyen* de la grâce. C'est cela même que les Pères comprenaient : que la création n'est pas inerte, achevée, close : « Mon Père, dit Jésus, est à l'œuvre jusqu'à ce jour. » Le mal n'est pas à retrancher ou la grâce à ajouter à la création ; c'est plutôt notre idée de la création qu'il faut enrichir jusqu'à lui faire englober et la méchanceté du mal et la gratuité de la grâce. La grandiose pédagogie divine consiste pour les Pères à tirer un dieu d'un pécheur. Comme dit Irénée : « Comment l'homme aurait-il eu la connaissance du bien s'il avait ignoré ce qui est le contraire du bien ? Et comment donc sera-t-il dieu celui qui n'a pas encore été homme ? » Si Irénée et Tertullien incluaient le mal et la grâce dans une vision de la création, c'est que Christ était pour, eux le point d'inflexion, dans la création de l'homme, du mal à la grâce, la relance de la création, la rénovation de l'image de Dieu. Écouter une dernière fois Irénée : « A cause de son amour immense il s'est fait ce que nous sommes afin de nous faire devenir ce qu'il est lui-même. »

Telle est l'ample fresque que je voulais placer devant nos yeux, afin de donner le ton, la mesure, la proportion à notre réflexion. Elle nous incline non à un pessimisme actif, ni à un optimisme tragique – ce qui est finalement la même chose – mais à un sens *épique* de notre existence personnelle replacée dans la perspective d'une épopée plus vaste de l'humanité et de la création.

Eh bien, maintenant, je vous demande : comment cette méditation sur « l'image de Dieu » peut-elle nous aider à nous orienter dans toutes nos « rencontres » de l'homme avec l'homme ?

Il y a une voie possible ; je l'avais prise, il y a quelques années, dans un essai sur *Le Socius et le prochain*, où je confrontais les relations courtes de l'homme à l'homme (les relations avec le prochain) avec les relations « longues » à travers les institutions et les appareils sociaux (relations au socius). Notre méditation sur l'image de Dieu nous permet de partir de ce qui était alors le point d'arrivée, à savoir l'unité profonde et cachée de toutes ces relations sous le signe d'une théologie de l'amour qui serait en même temps une théologie de l'histoire. Les Pères, précisément, savaient que l'Homme est *indivisément individuel et collectif* ; l'Homme c'est chaque homme et l'humanité entière ; certains savaient encore qu'Adam veut dire

l'Homme, Anthropos, non pas un singulier monsieur très ancien, tout seul avec sa femme dans un jardin, et qui aurait transmis par voie de génération physique sa méchanceté très singulière et très privée ; ils étaient capables de se représenter un *singulier collectif*, un individu qui vaut un peuple, un collectif qui se monnaie en pensées, vœux et sentiments individuels.

Ce paradoxe, ils le comprenaient encore, parce qu'ils avaient sauvegardé la dimension historique et cosmique de l'image de Dieu.

Comment ne serions-nous pas étonnés, nous autres, hommes d'aujourd'hui, qui sommes menacés comme jamais de voir notre humanité cassée en deux entre les relations courtes de l'amitié, du couple, de la vie privée et les relations longues de la vie économique, sociale, politique ? Cette dichotomie du privé et du public, qui rend insensés l'un et l'autre, est très exactement contraire à une anthropologie amorcée par une méditation sur l'image de Dieu.

Pour faire comprendre un peu ce qu'il y a de faux dans l'opposition moderne de l'individu et du « gros animal » – pour répéter Simone Weil –, je prendrai un exemple simple : celui du langage. L'exemple est bon, puisque le Seigneur veut bien se laisser appeler *logos* et que la création, selon l'Écriture, procède de la Parole. Or, comment vivons-nous le fait du langage ? Le langage n'est pas une réalité humaine entièrement personnalisée : nul n'invente le langage ; ses foyers de diffusion et d'évolution ne sont pas individualisés ; et pourtant, quoi de plus humain que le langage ? L'Homme est homme parce qu'il parle : d'un côté le langage n'existe que parce que chaque homme parle ; mais le langage vit à la façon d'une institution à l'intérieur de laquelle nous naissons et mourons. N'est-ce pas le signe que l'Homme n'est pas entièrement individué, qu'il est à la fois individuel et collectif, collectif et individuel ?

Si nous suivons cette piste, ouverte par la méditation initiale de l'image de Dieu, il nous faut résister à l'opposition du prochain et du socius, des relations courtes et des relations longues, à quoi n'incline que trop notre expérience quotidienne ; au lieu de nous laisser fasciner par cette dichotomie, nous tenterons plutôt de parcourir les sphères de relations humaines qui peuvent chacune être vécues sur un mode très personnalisé ou sur un mode très anonyme.

Je propose de suivre un ordre à la fois commode, didactique, et en même temps proche des articulations les plus naturelles et les plus

durables de la réalité et de l'histoire humaines : nous distinguerons les relations de l'*avoir*, du *pouvoir*, et du *valoir*. Cette division m'a été suggérée par *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant, laquelle a l'avantage de nous placer d'une part au cœur de sentiments et de passions très fortement individualisés, les passions de la possession, de la domination et de l'ostentation (*Habsucht*, *Herrschaft*, *Ehrsucht*), d'autre part au centre de trois sphères institutionnelles très importantes pour les relations d'homme à homme : sphère économique de l'avoir, sphère politique du pouvoir, sphère culturelle de la reconnaissance mutuelle.

La première est déterminée par la relation de travail et d'appropriation ; la seconde par la relation de commandement et d'obéissance (ou, si vous voulez, de gouvernant à gouverné, qui est la relation politique par excellence) ; la troisième a aussi un support objectif dans les mœurs, les codes, les monuments, les œuvres d'art et de culture. Par leur double appartenance au monde passionnel et au monde institutionnel, l'avoir, le pouvoir et le valoir échappent à l'éclatement du prochain et du socius et à la dichotomie des relations courtes et des relations longues : ce sont les mêmes situations qui sont vécues sur un mode interpersonnel *et* dans le cadre d'institutions ou d'organisations économiques, politiques, culturelles.

Je voudrais suggérer maintenant ce que serait l'épopée de l'image de Dieu déployée dans les trois registres de l'avoir, du pouvoir et du valoir, compte tenu des interférences incessantes du privé et du public. Je vous propose un dessin à grands traits réparti en deux grands panneaux. Sur le premier nous lirons la déchéance de l'avoir, du pouvoir et du valoir. Sur le second, nous lirons le travail rédempteur, la pédagogie divine travaillant en pleine pâte économique, politique et culturelle, brassant les attitudes individuelles et la vie des groupes avec leurs structures et leurs institutions.

II. Déchéance de l'avoir, du pouvoir et du valoir

Que le mal passe par l'individuel *et* le collectif, notre exemple initial du langage le suggère : le mythe de Babel c'est le mythe de la

destruction du langage comme instrument de communication ; or le langage est frappé à la fois comme pouvoir de l'individu par mensonge, bavardage, flatterie, séduction – et comme institution, par dispersion des langues et par malentendu à l'échelle des ensembles culturels, des nations, des classes, d'es milieux sociaux. Nous avons là un exemple qui nous encourage à nous engager hardiment dans l'analyse de l'avoir, du pouvoir et du valoir, sans nous laisser inquiéter par l'opposition entre péché individuel et péché collectif : l'homme est mauvais non seulement en son « cœur » mais dans la part non personnalisée de son humanité, dans les divers collectifs qui sont comme le tissu essentiel de son humanité.

Commençons par *le mal de l'avoir*.

En son fond l'avoir n'est pas mauvais : c'est la relation de l'Adam primordial avec le terroir qu'il cultive, relation familière d'appropriation par laquelle le moi se prolonge dans un mien, sur lequel il s'appuie, qu'il humanise et dont il fait sa sphère d'appartenance. Mais l'avoir, innocent en son fond, est un des plus grands pièges de l'existence.

Il y a une malédiction de la possession que nous pouvons suivre sur le plan collectif comme sur le plan individuel ; les moralistes l'ont assez dit : en m'identifiant à ce que j'ai, je suis possédé par ma possession, je perds mon autonomie ; c'est pourquoi le jeune homme riche doit vendre tous ses biens pour suivre Jésus ; « malheur aux riches », tonne le Christ de l'Évangile. Ce malheur du cœur dur est tout de suite un obstacle à la communication : le mien exclut les tiers et ainsi les individus s'exproprient mutuellement en s'appropriant les choses ; c'est de là que vient notre représentation des existences humaines comme séparées les unes des autres. Mais en leur fond les êtres sont liés par mille liens de similitude, de communication, d'appartenance à des tâches, à des « nous » ; ce sont leurs zones possessives qui s'excluent et les excluent les uns des autres.

Mais ce même malheur personnel et interpersonnel a aussi une expression communautaire ; l'avoir en effet n'existe nulle part en dehors d'un régime de la propriété ; c'est ici que notre réflexion peut s'enrichir de celle de Marx ; sans aucun souci d'orthodoxie marxiste. La grandeur de Marx, en un temps où le Réveil protestant oubliait les structures sociales et se fixait sur la conversion individuelle, sa

grandeur irremplaçable c'est de n'avoir pas été un moraliste ; tous les efforts pour en faire un moraliste nous font perdre le bénéfice de son analyse ; sa grandeur c'est d'avoir tenté une description et une explication de l'aliénation – c'est-à-dire du retournement de l'humain dans l'inhumain – au niveau des structures, c'est d'avoir écrit un livre qui ne s'appelle pas le Capitaliste, mais *Le Capital*.

Certes, le capital c'est de l'humanité abolie, faite chose, réifiée ; c'est le grand fétiche dans lequel l'humanité s'est déshumanisée ; à partir de là le marxisme est vrai : la pensée, la parole, dans un monde dominé par la catégorie de l'argent, sont des variables du grand fétiche ; le « matérialisme » est la vérité d'un monde sans vérité. Faux comme dogmatisme (il y avait d'abord la matière, puis vint la vie, puis l'homme, puis viendra l'homme communiste), ce matérialisme est vrai comme phénoménologie de la non-vérité. Quoi qu'on puisse penser par ailleurs du reste du marxisme, de sa théorie des classes, du prolétariat comme classe universelle, de la dictature du prolétariat, le fleuron de sa couronne restera la théorie de l'aliénation. Le bon usage de cette théorie, c'est de nous restituer une vision du mal à l'échelle non de l'individu moral ou immoral, mais à celle des institutions de l'avoir. Par là peut être retrouvée la dimension historique du péché qu'ont bien connue les prophètes, de ce péché que nul ne commence mais que tous continuent, dans quoi ils sont pris sans le réinventer chaque fois : en naissant j'entre dans des relations d'avoir qui sont perverses au niveau même du collectif, quoiqu'elles soient sans cesse relancées par des actes individuels d'appropriation et d'exploitation moralement scandaleux.

Ce qui vient d'être dit de l'avoir peut l'être du *pouvoir*. Le pouvoir est la structure fondamentale du politique : elle met en jeu toute la gamme des relations de gouvernant à gouverné ; même dans le cas limite d'une communauté qui se gouvernerait elle-même sans interposition ou délégation de pouvoir, une distinction demeurerait entre commander et obéir ; c'est en passant par le pouvoir inconditionnel d'exiger et de contraindre physiquement qu'une communauté historique s'organise en État et devient capable de décision.

Or, quelle relation est plus fragile que celle-là ? Le pouvoir institue de l'homme à l'homme une communication inégale et non réciproque,

hiérarchique et non fraternelle. Et pourtant cette relation est fondamentale et fondatrice d'histoire humaine. C'est à travers le pouvoir que l'homme fait de l'histoire. C'est donc la même relation qui, au sens propre, institue l'homme et l'a toujours déjà égaré : on connaît la plainte des sages contre les grands et les puissants ; l'Ancien Testament abonde en critiques violentes contre les rois ; le *Magnificat* annonce l'abaissement des grands et l'élévation des petits ; Jésus lui-même rappelle que « les chefs des nations les asservissent ». Les tragiques grecs ont connu le même problème : Œdipe-roi, Créon, Agamemnon sont les figures de la grandeur orgueilleuse et foudroyée ; Socrate dresse le portrait du tyran et y résume l'anti-philosophie avant de succomber victime de la cité injuste. Alain résume : « Le pouvoir rend fou. »

Or, les passions du pouvoir ont ceci de remarquable qu'elles ne sont pas tendues vers la jouissance ; le véritable amour du pouvoir a quelque chose d'ascétique ; pour lui la puissance mérite le sacrifice de la jouissance.

Est-ce à dire qu'une réflexion sur le pouvoir s'épuise dans une méditation purement morale sur les passions du pouvoir, leur correction, voire leur extirpation ? Chacun sent qu'ici la pensée tourne court si elle se laisse enfermer dans la considération de l'usage du pouvoir par les individus ; le problème du « tyran » n'est que la projection subjective du problème du « pouvoir » ; il y a une pathologie du pouvoir irréductible à la mauvaise volonté des individus, à la violence du Prince et à la lâcheté des sujets. La violence d'un seul et la lâcheté de tous conspirent dans une unique figure vicieuse, dans une forme coupable qu'elles engendrent et entretiennent mais qui, en retour, modèle le tyran et son vis-à-vis humilié.

C'est cette figure du pouvoir, cette forme aliénée, qui est justiciable d'une réflexion spécifique et autonome ; ainsi saint Paul parle mythiquement des « autorités » comme de puissances démoniaques ; saint Jean de même avec la « Bête » de l'Apocalypse. Le langage mythique est ici le plus vrai pour énoncer le pouvoir sans loi, ni partage, ni contrôle, ni procédure et pour dire la séduction dont sa violence s'enrobe. C'est le langage mythique qui préserve le mieux la puissance de révélation contenue dans l'*imago dei* ; il rend manifeste

ce fait que la substance de l'homme ne s'est pas seulement abîmée dans les individus, mais dans le collectif. Il y a des lois infâmes, des lois scélérates ; une législation mauvaise est toujours le relais nécessaire pour les passions mauvaises d'un individu, d'un groupe ou d'une classe au pouvoir ; par exemple, actuellement, il est bien vain de dénoncer en moraliste les tortures suscitées par la guerre d'Algérie – comme si on pouvait rendre propre une sale guerre – si l'on ne dénonce pas en même temps les pouvoirs spéciaux, la législation d'exception et finalement la guerre elle-même en tant qu'elle est devenue une sorte d'institution destinée à perpétuer les rapports de colonisateurs à colonisés.

Ici, le chrétien a tout à apprendre de la critique du pouvoir développé par la pensée « libérale » de Locke à Montesquieu et par la pensée « anarchiste » de Bakounine, des communards, des marxistes non staliniens. Je pense en particulier au groupe de *Socialisme ou Barbarie* qui s'est attaché à analyser et à élucider la structure du pouvoir dans les sociétés planifiées du xx^e siècle et à poser en termes précis le problème de la gestion ouvrière, de la démocratie directe dans les petites unités économiques et celui de la composition du pouvoir politique de bas en haut et non plus seulement de haut en bas comme dans les démocraties autoritaires de l'Est et même de l'ouest.

Ces quelques exemples suggèrent l'idée d'une continuité entre une anthropologie théologique inspirée par l'interprétation patristique de l'« imago dei » et une critique concrète du pouvoir, ajustée aux réalités de notre temps. Par son ampleur, cette vision théologique de l'image de Dieu devrait pouvoir réintégrer les membres épars d'une critique de l'homme historique et politique que la chrétienté historique a laissé se développer hors du champ de sa conception étriquée et individualiste.

La rencontre de l'homme avec l'homme dans le troisième cycle de relations sera-t-elle plus exclusivement personnalisée que dans les deux cycles précédents ? On le croirait volontiers. De quoi s'agit-il ici ? Il s'agit de cette recherche que nous poursuivons chacun, la recherche de l'estime d'autrui qui est essentielle à la consolidation de notre existence propre ; car nous existons pour une part par la grâce de la reconnaissance d'autrui, qui nous valorise, nous approuve ou nous désapprouve et nous renvoie l'image de notre propre valeur ; la constitution des sujets humains est une constitution mutuelle par

opinion, estime et reconnaissance ; autrui me donne sens en me renvoyant la tremblante image de moi-même.

Or, quoi de plus fragile que cette existence en reflet ? Cette relation de la reconnaissance mutuelle est vite parasitée par toutes les passions de la vanité, de la prétention, de la jalousie. Le moraliste, le romancier, le dramaturge sont ici les témoins précieux de cette lutte des êtres pour « l'image » réfléchie d'eux-mêmes. Voici donc une relation interpersonnelle par excellence, massacrée par des maux et des vices qui atteignent les « reins et les cœurs » des personnes singulières.

C'est vrai ; mais cette même lutte pour la reconnaissance se poursuit à travers des réalités culturelles qui n'ont pas sans doute la consistance des appareils économiques et des institutions politiques, mais qui constituent néanmoins une réalité objective, au sens où Hegel parlait de l'esprit objectif. C'est à travers des *images* de l'homme que se poursuit cette requête d'estime mutuelle ; et ces images de l'homme font toute la réalité de la culture. J'entends par là la coutume, les mœurs, le droit, la littérature, les arts ; et ces multiples images de l'homme charriées par la culture sont incorporées dans des monuments, dans des styles, dans des œuvres ; quand je visite une exposition comme celle de Van Gogh, je suis en face d'une vision du monde qui a pris corps dans une œuvre, dans une chose, l'œuvre d'art, véhicule de communication ; et même lorsque ce n'est pas le visage humain qui est représenté, ce qui est véhiculé c'est encore une représentation de l'homme ; car l'image de l'homme, ce n'est pas seulement le portrait de l'homme, c'est aussi l'ensemble des projections du regard de l'homme sur les choses ; en ce sens une nature morte est une image de l'homme.

Or toutes ces images de l'homme sont incorporées à nos relations interpersonnelles ; ce sont des médiations silencieuses qui s'insinuent et s'intercalent entre les regards que deux êtres humains échangent ; nous nous voyons mutuellement à travers des images de l'homme ; et la culture vient lester de ses significations les relations que nous croyons les plus directes, les plus immédiates.

Or si nos rencontres sont ainsi médiatisées par les images de l'homme incorporées dans des œuvres de culture, les relations interhumaines peuvent être abîmées au niveau de ces images médiatrices ; c'est ce qui arrive lorsqu'un courant esthétique ou

littéraire vient détruire ou pervertir les représentations fondamentales que l'homme se fait de lui-même, au plan de la sexualité ou du travail ou du loisir. On peut même dire qu'il y a là une source fondamentale d'ébranlement de la relation interhumaine ; car la littérature et les arts ont peut-être une fonction permanente de scandale : en représentant le mal avec insistance, voire avec complaisance, l'artiste déchire l'image conventionnelle et hypocrite que les bien-pensants tentent de se donner d'eux-mêmes et ainsi l'artiste est toujours accusé de pervertir l'homme en abîmant l'image de l'homme ; et il est nécessaire que son rôle demeure ambigu, comme maître de vérité et comme maître de séduction. Mais vous voyez du même coup qu'une méditation sur les aspects déçus de la relation interhumaine ne peut laisser de côté ce drame et cette crise qui se jouent au niveau des représentations culturelles, des phantasmes collectifs et des médiations esthétiques. Toujours l'homme se fait et se défait au fond du cœur de chacun, mais aussi par l'intermédiaire de tous ces « objets » qui soutiennent la relation de l'homme avec l'homme, depuis l'objet économique jusqu'à l'objet culturel, en passant par l'objet politique.

III. L'élan de la rédemption

Je voudrais maintenant lire avec vous l'autre panneau du diptyque sur lequel est écrit en lettres de feu et de joie : « rédemption ». Les Pères grecs lisaient divinisation. Et je voudrais d'abord dire que ce second panneau n'est pas simplement la réplique du précédent. Il y a quelques années, K. Barth commentant *Romains* 5 (12-21) mettait l'accent sur une expression décisive de saint Paul : « Si la faute d'un seul a entraîné la mort des autres, à *plus forte raison* la grâce de Dieu et le don de cette grâce venant d'un seul – Jésus-Christ – ont-ils abondé pour les autres. » Et plus loin : « Si par la faute d'un seul et du fait de ce seul la mort a régné, *combien plus* ceux qui du fait du seul Jésus-Christ reçoivent dans toute leur abondance la grâce et le don de la justice régneront-ils dans la vie. » *A plus forte raison, combien plus*¹... Voilà la mesure divine, la démesure divine : si le péché abonde, la grâce *surabonde*.

Je vous le demande, sommes-nous fidèles à cette lecture ? Savons-

nous chercher la *surabondance* de la grâce par laquelle Dieu réplique à l'*abondance* du mal ? Oui, bien sûr nous savons dire en toute orthodoxie que cette surabondance c'est Jésus-Christ ; mais quels *signes* en discernons-nous dans ce vaste monde ? Les signes de cette « surabondance », nous n'osons pas les chercher ailleurs que dans l'expérience intérieure d'un surcroît de joie, de paix, de certitude. Nous croyons que le péché abonde dans l'extériorité, mais que la grâce ne surabonde que dans l'intériorité. N'y aurait-il donc pas de *signes* de la surabondance de la grâce hors de la vie intérieure, hors des petites communautés-refuge ? pas de signes sur la grande scène du monde ? Il faut l'avouer, dès Augustin, la bifurcation était prise ; pour la théologie dominante, le péché – est peut-être collectif, mais la grâce est sûrement privée et intérieure. La cité de Dieu se recrute à travers la *massa perditā*, la *massa iniquitatis, irae, mortis, perditionis, damnationis, offensionis* – *massa tota vitiatā, damnabilis, damnata*. Seule l'Église émerge et surnage comme « corps » de salut de cette masse agglutinée des damnés.

Je vois bien qu'il y a une difficulté à parler du salut pour une réalité collective *et je veux l'aborder de front sans dissimuler la difficulté de l'entreprise* ; le salut passe par la rémission des péchés, disons-nous à juste titre ; peut-on annoncer la rémission des péchés à une réalité anonyme et celle-ci peut-elle la reconnaître ? C'est très embarrassant et j'hésite ; c'est donc en tâtonnant et avec le sentiment de m'aventurer que j'essaie de pousser plus avant ma réflexion.

Je me demande ceci : sommes-nous sûrs de bien comprendre toute l'ampleur de la rémission des péchés ? ne l'avons-nous pas elle-même rétrécie à cause de notre idée atomistique du salut ? La vision grandiose des Pères grecs sur la croissance de l'humanité que Dieu oriente, à travers le mal et par la grâce, vers la divinisation, ne nous incite-t-elle pas à faire éclater notre conception individualiste de la rémission des péchés, parallèle à celle du péché lui-même ?

Je voudrais essayer de reconnaître les signes de cette rémission des péchés en un sens non moraliste du mot, en un sens que j'oserais appeler architectonique et qui soit à la mesure de l'*imago dei* prise dans toute son ampleur. Je ne suivrai pas l'ordre précédent : économique, politique, culturel. Je partirai du politique. En effet nous avons la chance de pouvoir prendre appui ici sur la doctrine

paulinienne du magistrat ; à partir de là nous pouvons peut-être essayer de dire aussi quelque chose des autres sphères de relation humaine.

Saint Paul, dans *Romains* 13, développe une théorie du magistrat dont tous les aspects ne nous importent pas ici mais seulement celui-ci : c'est par son caractère *d'institution* et non par son caractère *personnel* que l'autorité est dite « venir de Dieu ».

Toutes les autorités sont « constituées² », instituées par Dieu : résister à l'autorité, c'est résister à « l'ordre » que Dieu a établi³. « Le magistrat est ministre de Dieu pour ton bien » ; c'est à leur « fonction » que va notre respect. Tous ces mots : institution, ordre, bien, fonction, se situent au niveau de ce que j'appelais tout à l'heure le collectif humain. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut-il dire que Gengis Khan, Napoléon, Hitler, Staline ont été personnellement investis par une sorte d'élection de droit divin ? Non, cela veut dire, je crois, que là où l'État est État, à travers ou malgré la méchanceté du titulaire du pouvoir, quelque chose fonctionne qui est bon pour l'homme. Je prends ce crédit fait à l'État comme un pari. C'est le pari qu'au total l'État – à travers et malgré la méchanceté des individus au pouvoir –, l'État est bon.

Or, il faut le dire, saint Paul a gagné son pari ; les empires, à travers et malgré leurs violences, ont fait avancer le droit, la connaissance, la culture, le bien-être et les arts ; l'humanité a non seulement survécu, elle a grandi, elle est devenue plus mûre et plus adulte, plus responsable : d'une façon secrète, et qui restera secrète jusque dans la Jérusalem céleste, la pédagogie violente du magistrat porte-glaive se coordonne à la pédagogie de l'amour fraternel. Il ne faut pas l'oublier, le chapitre 13 s'insère entre deux hymnes dédiés à l'amour réciproque ; ce qui prouve bien que saint Paul ne s'embarrasse pas de la distinction entre rapports personnels et rapports publics : « Ne rendez à personne le mal pour le mal », a-t-il dit au chapitre précédent ; et après le paragraphe sur l'État il reprend : « L'amour ne fait point de mal au prochain, l'amour est donc l'accomplissement de la loi. » Ainsi la théorie du magistrat est insérée entre deux appels à l'amour fraternel ; cela ne va pas sans paradoxe car le magistrat, au contraire du commandement d'amour, rend le mal quand il punit ; comment comprendre que c'est la même économie de la rédemption qui se déploie à travers les deux pédagogies ? Nous vivons dans le

déchirement des deux pédagogies.

On objectera que la doctrine paulinienne du magistrat n'invite guère à rechercher les signes de rédemption au niveau des communautés historiques, puisque la magistrature ne porte pas la marque de l'amour fraternel ; la théologie réformée n'a-t-elle pas préféré parler bien souvent de la politique comme ordre de conservation plutôt que comme ordre de rédemption ? Mais que gagne-t-on à cette distinction ? L'humanité n'est pas seulement conservée, elle est promue, instituée, éduquée par la politique. Si cette éducation tombe en dehors de la rédemption, qu'a-t-elle à voir avec l'Évangile et pourquoi saint Paul en parle-t-il ? Et si la rédemption laisse hors de soi l'histoire effective des hommes, qui est politique pour une part, n'est-elle pas abstraite et irréelle ?

Trois remarques nous permettront peut-être d'atténuer le disparate entre la rédemption, en tant qu'elle a pour signe l'amour fraternel, et cette espèce de pédagogie du genre humain que l'apôtre dit instituée de Dieu pour notre bien : nous répugnons à parler de rédemption au niveau du développement politique de l'humanité parce que nous avons perdu un des sens fondamentaux de la rédemption qui est la croissance de l'humanité, son accès à la maturité, à l'âge adulte. « Il faut être fait homme pour être fait Dieu », disait Irénée. Or, l'institution la plus laïque, la magistrature la moins ecclésiastique, si elle est *juste*, si elle est conforme à la fonction, comme dit Paul, coopère à cette croissance ; en ce sens, elle est une des voies de la rédemption en corps des hommes. Kant lui-même comprenait encore quelque chose que le théologien post-augustinien comprend rarement⁴. « Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur *antagonisme* au sein de la société, pour autant que celui-ci est néanmoins en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette société. »

Cette « insociable sociabilité », qui devient l'instrument de la société civile, n'est-elle pas l'expression laïcisée de la théologie des Pères ? Et n'est-ce pas à *juste titre* que cette expression est laïcisée, s'il est vrai que la rédemption emprunte la voie tortueuse des magistratures instituées de Dieu, non point quand elles sont cléricales mais lorsqu'elles sont justes ?

Deuxième remarque la pédagogie violente du magistrat se rattache à l'*ordo amoris*, à l'ordre fraternel de l'amour, par le fil ténu de

l'utopie. L'utopie, en effet, a une grande portée théologique : elle est une des voies détournées de l'espérance, un des chemins contournés sur lesquels se poursuit l'humanisation de l'homme en vue de sa divinisation. Il y a un service de l'utopie aujourd'hui en un temps où la société a beaucoup de moyens et peu de buts ; je songe en particulier à l'utopie du dépérissement de l'État chez les grands libéraux, chez les anarchistes, les communards, le Lénine de *L'État et la Révolution* ; c'est en effet par le moyen de l'utopie de la fin de l'État – du moins de l'État répressif tel que nous le connaissons aujourd'hui – que nous rêvons de la réconciliation de la politique et de l'amitié ; oui, nous rêvons d'un État qui ne serait plus que l'administrateur des choses et l'éducateur des personnes à la liberté.

Cette utopie est vitale pour le destin même de la politique : elle lui donne sa visée, sa tension, j'ose dire le mot : son espérance. Je reconnais mon Évangile chez « l'anarchiste » qui prêche la dissolution de l'État coercitif, belliqueux et policier ; c'est mon Évangile, tombé de mes mains et relevé par un homme qui ne sait pas qu'il confesse Jésus-Christ. N'est-ce pas sous le signe de l'utopie qu'il faut lire saint Paul lui-même ? « Le magistrat, dit-il, est ministre de Dieu pour ton bien. » Car quel État est ministre pour mon bien, avant l'avènement de l'État universel, pacifique et éducateur ? Nul État existant ne satisfait à l'utopie, mais à tout État elle donne sens et direction.

Troisième remarque : le fossé entre la pédagogie violente de l'État et l'amour fraternel n'est pas seulement diminué par le moyen de l'utopie, ce qui reporte le signe de réconciliation au-delà de l'histoire, mais aussi par le témoignage des non-violents qui inscrivent ce signe dans le présent. Je pense expressément à Gandhi, aux formes non-violentes du mouvement des Noirs américains et aux expressions variées de la résistance non-violente en Europe. Que fait le non-violent ? A première vue, il s'exclut de la sphère politique, puisqu'il désobéit à l'autorité, mais en réalité dans la profondeur des choses c'est lui qui sauve l'État en lui rappelant qu'il n'est État que pour conduire les hommes à la liberté et à l'égalité ; la non-violence, c'est l'espérance de l'État vécue à temps et contretemps ; c'est l'espérance « intempestive » au sens propre du mot. En effet, les moyens du non-violent, ce sont les moyens accordés avant terme aux fins de tout État, donc de l'État violent lui-même ; c'est par ces moyens que le non-violent annonce à cet État son appartenance à la rédemption, c'est-à-

dire son institution pour le bien des hommes.

Voilà quelques remarques qui peut-être feront comprendre en quel sens les magistratures humaines sont les organes de la rédemption, de la grande rédemption qui ne se poursuit pas seulement par le canal de l'amour fraternel, mais aussi par la voie du « gros animal ».

Je m'étais proposé de parler de la rédemption dans les trois sphères de l'avoir, du pouvoir, du valoir. Je n'ai pas suivi l'ordre : j'ai tenté une percée au niveau politique et esquissé le thème d'une rédemption en corps par le moyen d'institutions dont nous osons dire avec saint Paul qu'elles sont instituées de Dieu.

Ne peut-on trouver *l'analogue d'une rédemption par l'institution* dans l'ordre économique et dans l'ordre culturel qui encadrent en quelque sorte la politique ? Il est alors besoin d'élargir et de généraliser cette notion d'institution de manière à lui faire couvrir tout le champ des médiations stables et durables, des outils aux œuvres d'art, par lesquels les hommes communiquent entre eux.

L'extension de notre réflexion du politique à *l'économique* est aisée : nous l'avons dit, le rapport de l'homme à ses possessions n'a aucune existence en dehors d'un régime de propriété et d'une organisation du pouvoir économique. Or, une espérance précise est attachée par la Bible elle-même à la pleine maîtrise de la nature ; je lis dans le Psaume 8 :

« A voir ton ciel, ouvrage de tes doigts, la lune et les étoiles que tu fixas, qu'est donc le mortel, que tu en gardes mémoire, le fils d'Adam, que tu en prennes souci ? A peine le fis-tu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et de splendeur ; tu l'établis sur l'œuvre de tes mains, tout fut mis par toi sous ses pieds, brebis et loups, tous ensemble, les bêtes même sauvages, oiseaux du ciel et poissons de la mer, parcourant les sentiers des eaux. »

La domination sur les choses est ainsi une des voies d'accès à la maturité, au stade adulte de l'homme ; et à ce titre une des expressions de *l'imgo dei*. Or, nous savons aujourd'hui que cette domination est instituée par l'organisation du travail, la prévision économique et toutes les formes « constituées » du pouvoir économique. Ce n'est donc pas seulement le rapport personnel de l'individu à son avoir, mais l'ensemble des institutions économiques qui est appelé à la rédemption. C'est donc à cet ensemble institué qu'il

faut tenter d'appliquer nos remarques antérieures, limitées aux magistratures politiques.

Il faut d'abord noter que la signification plénière de la notion d'*autorité civile* n'apparaît que lorsqu'elle est dégagée de sa fonction purement répressive et pénale ; nous le savons mieux aujourd'hui, la fonction répressive ne manifeste l'ordre que comme « ordre établi », c'est-à-dire aussi « désordre établi » ; l'institution n'est signe du Royaume qu'en tant qu'elle édifie la communauté humaine, qu'elle construit la cité ; le châtement ne fait que conserver un ordre déjà institué ; il est en quelque sorte la retombée de l'institution, son choc en retour contre les « méchants », lesquels pour une part portent le destin d'institutions à venir plus justes et plus fraternelles. C'est pourquoi, en élargissant la notion d'institution aux dimensions du social et de l'économique, nous faisons apparaître non seulement le sens humain de la justice mais la signification théologique de l'institution ; le développement de l'État moderne est, à cet égard, comme une exégèse vivante et concrète de la notion paulinienne d'institution⁵.

D'autre part ce que nous avons dit de la fonction de l'utopie, comme expression purement humaine, raisonnable et civile de l'espérance, trouve ici non seulement une application essentielle mais un point d'appui très concret. L'utopie purement politique du dépérissement de l'État répressif est une utopie abstraite, tant qu'elle n'est pas coordonnée à une utopie du travail désaliéné ; c'est peut-être même ici l'utopie par excellence, celle qui répond à la malédiction de l'avoir, de l'avarice qui sépare ; car c'est en termes de richesse (richesse matérielle, richesse intellectuelle et spirituelle) que toute malédiction s'exprime : « Malheur aux riches ! » Toute bénédiction doit donc trouver sa projection dans ce même registre. Quel sens cela peut-il avoir, sinon une révolution qui bouleverse les rapports d'expropriation et d'exclusion mutuelle institués par la propriété ? La réappropriation de l'essence de l'homme perdue dans l'avoir, ou, ce qui revient au même, la réconciliation des hommes séparés par leurs possessions est, avec l'utopie du dépérissement de l'État, l'utopie régulatrice de toute pensée économique soucieuse de donner les signes du Royaume qui vient.

Et si je continue le parallélisme avec la rédemption par le moyen des magistratures, ne devrais-je pas dire que la non-violence sur le

plan politique a, elle aussi, son symétrique dans la pauvreté franciscaine ? La pauvreté franciscaine n'annonce-t-elle pas de manière intempestive – intempestive par rapport à toute économie raisonnable et réglée – la fin de la malédiction qui s'attache à l'appropriation privée et jalouse, génératrice d'endurcissement et de solitude ? Une vision ample et généreuse de la rédemption ne nous apprend-elle pas à lire quelques signes du Royaume qui vient dans les plus folles entreprises attachées au dépérissement du Monstre-Capital comme de la Bête-État ?

Mes amis, je m'avance timidement sur ces voies périlleuses et je vous demande si c'est l'espérance qui nous y appelle ou seulement la séduction du monde... Peut-être quelques perles d'espérance sont-elles égarées dans la paille des faux espoirs.

Il est plus insolite de parler d'« institutions » à propos de *la culture* qu'à propos de la vie politique, sociale ou économique. Pourtant le sens profond de l'institution n'apparaît que lorsqu'elle s'étend jusqu'aux images de l'homme dans la culture, la littérature et les arts. Ces images, en effet, sont constituées ou instituées ; elles ont une stabilité et une histoire propres qui dépassent les hasards de la conscience individuelle ; leur structure est justiciable d'une psychanalyse de l'imagination qui porterait sur la thématique de ces images de l'homme, sur leurs lignes de force et d'évolution : c'est en ce sens que la culture est instituée au niveau même de la tradition de l'imaginaire. C'est donc à ce niveau qu'il faut aussi rechercher les signes du Royaume à venir.

Or l'imagination a une fonction métaphysique qu'on ne saurait réduire à une simple projection des désirs vitaux inconscients et refoulés ; l'imagination a une fonction de prospection, d'exploration à l'égard des possibles de l'homme. Elle est par excellence l'institution et la constitution du possible humain. C'est dans l'imagination de ses possibles que l'homme exerce la prophétie de sa propre existence. On comprend dès lors en quel sens il peut être parlé *d'une rédemption par imagination* : c'est à travers les rêves d'innocence et de réconciliation que l'espérance travaille en pleine pâte humaine ; au sens large du mot, les images de réconciliation sont mythes ; non pas au sens positiviste du mythe, au sens de légende ou de fable, mais au sens de la phénoménologie de la religion, au sens d'un récit significatif de la

destinée humaine tout entière ; *mythos* veut dire parole ; l'imagination en tant que fonction mythopoétique est aussi le siège d'un travail en profondeur qui commande les changements décisifs de nos visions du monde ; toute conversion *réelle* est d'abord une révolution au niveau de nos images directrices ; en changeant son imagination, l'homme change son existence.

Quelques exemples tirés de la littérature et des arts feront comprendre ces révolutions de fond. J'ai dit plus haut que l'homme peut être perverti au niveau des images qu'il se donne de son propre visage ; j'ai évoqué à cette occasion la fonction de scandale de la littérature et parfois des arts plastiques et l'ambiguïté qui séduit *et* dit le vrai. Je voudrais dire maintenant que les signes de la rédemption ne sont pas toujours à chercher dans un contraire du scandale ; bien au contraire ; c'est par le scandale, bien souvent, que le salut est annoncé ; c'est sous les apparences les plus destructrices que l'image se fait « édifiante » ; il y a des dérisions qui purifient, comme il y a des apologies qui trahissent ; de même que le magistrat châtie, la littérature châtie par le glaive de la dénonciation et du scandale.

Mais le scandale n'est lui-même que l'envers de la fonction utopique de la culture ; l'imagination, en tant qu'elle prospecte les possibilités les plus impossibles de l'homme, est l'œil avancé de l'humanité en marche vers plus de lucidité, plus de maturité, bref vers la stature adulte. L'artiste est ainsi dans la sphère culturelle ce qu'est le non-violent dans la sphère politique ; il est « intempestif » ; il prend les plus grands risques, car il ne sait jamais s'il construit ou s'il détruit ; s'il ne détruit pas en croyant construire ; s'il ne construit pas en croyant détruire ; s'il ne plante pas quand il faudrait arracher, s'il n'arrache pas quand il serait temps de planter.

Mais alors, faut-il s'effrayer du risque énorme d'être homme ? Peut-être faut-il rapporter à la générosité même de Dieu cet écolage périlleux de l'homme par le bien et le mal et se confier à sa générosité.

Je finirai par où j'ai commencé, puisqu'aussi bien j'ai risqué moi-même cette causerie sur l'interprétation que les Pères donnaient de l'image de Dieu ; je reviendrai donc une dernière fois aux Pères de l'Église. Lorsque les gnostiques les embarrassaient avec le problème du mal, ils n'hésitaient pas à inclure dans la grandeur de la création la production de l'homme libre capable de désobéir ; le risque du mal

était ainsi inclus à leurs yeux dans cette venue à maturité de la création tout entière :

« Dieu manifestant sa générosité, déclare Irénée, l'homme a connu et le bien de l'obéissance et le mal de la désobéissance, afin que l'œil de son intelligence recevant l'expérience de l'un et de l'autre fasse le choix des choses les meilleures avec jugement et ne soit jamais paresseux ni négligent en ce qui concerne le précepte de Dieu... » Pour Tertullien aussi, l'homme est constitué image de Dieu par son adhésion libre : « Il fallait donc que l'image et la ressemblance de Dieu soient constituées libres et autonomes en son vouloir, puisque c'est dans cette liberté que se définissent l'image et la ressemblance de Dieu. » Et encore : « Par la liberté l'homme cesse d'être esclave de la nature ; il s'approprie son propre bien et assure son excellence, non comme un enfant qui reçoit mais comme un homme qui consent. »

Peut-être faut-il croire que Dieu, voulant être connu et aimé librement, a couru lui-même ce risque qui s'appelle l'Homme.

1.

πολλῷ μᾶλλον.

2.

τεταγμέναι εἰσίν.

3.

τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ.

4.

Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, cinquième Proposition.

5.

« C'est justement lorsque l'État cesse d'être puissance de pure répression et conservateur d'un ordre établi au hasard des contingences de l'histoire, d'un ordre qui dissimule mal le désordre fondamental des passions et des intérêts individuels ou collectifs, que sa fonction prend toute sa signification dans le dessein de Dieu ; il peut alors participer, dans le domaine qui lui est propre, à l'édification de ces signes qui, pour la foi, annoncent le Royaume qui vient. » R. Mehl, *Explication de la confession de foi de La Rochelle*, p. 162.

DEUXIÈME PARTIE

VÉRITÉ DANS L'ACTION HISTORIQUE



I. PERSONNALISME

Emmanuel Mounier : Une philosophie personnaliste

Notre ami Emmanuel Mounier ne répondra plus à nos questions : une des cruautés de la mort est de changer radicalement le sens d'une œuvre littéraire en cours : non seulement elle ne comporte plus de suite, elle est finie, en tous les sens du mot, mais elle est arrachée à ce mouvement d'échange, d'interrogations et de réponses, qui situait son auteur parmi les vivants. Pour toujours elle est une œuvre *écrite*, et seulement écrite ; la rupture avec son auteur est consommée ; désormais elle entre dans la seule histoire possible, celle de ses lecteurs, celle des hommes vivants qu'elle nourrit. En un sens une œuvre atteint la vérité de son existence littéraire quand son auteur est mort : toute publication, toute édition inaugure le rapport impitoyable des hommes vivants avec le livre d'un homme virtuellement mort.

Les vivants les moins prêts à entrer dans cette relation sont assurément ceux qui ont connu et aimé l'homme, le vivant... et chaque lecture renouvelle en eux et consacre en quelque sorte la mort de l'ami.

Je n'ai pas été capable de relire les livres d'Emmanuel Mounier comme des livres doivent être lus, comme des livres d'un mort. Aussi voudra-t-on ne pas chercher dans ces pages une stricte étude historique, mais quelque chose d'hybride qui commence la lecture et continue vainement le dialogue interdit...

J'ai relu d'abord, en quelque sorte en contrepoint, les articles d'Emmanuel Mounier parus dans *Esprit* entre octobre 1932 et décembre 1934 (publiés en recueil sous le titre *Révolution personnaliste et communautaire*¹) et le bref et excellent vademecum de la philosophie personnaliste intitulé *Personnalisme*². Ce sont à peu près les deux moments extrêmes de l'œuvre de Mounier 1932, 1950. Il m'est apparu

avec une évidence éclatante que les écrits de 1932 donnent sa vraie perspective à toute l'entreprise philosophique et recèlent sous forme juvénile, virulente, les intentions de l'œuvre ultérieure.

Ce recueil montre en clair que la pensée d'Emmanuel Mounier est marquée négativement par son départ de l'Université, par sa rupture avec un enseignement – et positivement par la responsabilité d'un mouvement, concrétisé par une revue. Cette première remarque va plus loin qu'il ne paraît : des œuvres comme celles de Bergson, de Brunschvicg, de Blondel, de Maritain, contemporaines des débuts de la revue *Esprit*, réalisent, par tout leur style, le genre didactique, adapté à un public d'étudiants, de professeurs, et au-delà de ceux-ci, d'adultes qui s'instruisent. La philosophie française, jusqu'à l'avant-guerre manifestement, faisait partie de la fonction enseignante au sens le plus large. Cette fonction d'enseignement explique assez bien la force et la faiblesse de la philosophie universitaire : faiblesse, sa tendance à situer ses problèmes en marge de la vie, de l'histoire, et à se donner une vie et une histoire propres qui, à la limite, sont parfaitement irréelles ; mais force, son goût pour les problèmes de méthode, les questions préalables, la recherche du « point de départ », de la « première vérité », et de la conduite ordonnée du discours.

En fondant *Esprit*, Mounier tentait l'aventure d'une philosophie non universitaire. Sa chance était alors, en se déliant de l'Université – car l'enseignement est à sa façon un engagement –, de ne pas tomber dans le loisir, mais de servir un mouvement en le créant ; le premier engagement d'Emmanuel Mounier, c'est le mouvement *Esprit* ; c'est ici exactement que se sont décidés le style et le genre et le propos philosophique de notre ami.

Sa grande force est d'avoir, en 1932, lié à l'origine sa manière de philosopher à la prise de conscience d'une crise de civilisation et d'avoir osé viser, par-delà toute philosophie d'école, une nouvelle civilisation dans sa totalité. On n'aperçoit pas l'ampleur de ce projet initial si on commence par le *Traité du caractère* ou par le *Personnalisme* ; on se livre alors au jeu stérile de comparer pièce à pièce la philosophie de Mounier avec la « philosophie » existentialiste et la « philosophie » marxiste. Le jeu est stérile parce que les trois « philosophies » ne sont pas des solutions différentes données à un même lot de problèmes, ce ne sont même pas des problématiques différentes situées sur un même plan *théorique*, ce sont des manières

divergentes de projeter les rapports du théorique et du pratique, de la réflexion et de l'action.

Il faudra revenir tout à l'heure sur cette comparaison et surtout sur les conditions de cette comparaison ; mais on ne pourra le faire valablement qu'après avoir retrouvé la visée initiale du personnalisme, la visée d'une *civilisation* ; il est très remarquable que l'adjectif personnaliste qualifie d'abord une civilisation, une tâche civilisatrice³ ; et le *personnalisme* de 1950 rappelle que le terme a voulu, en 1932, « désigner les premières recherches de la revue *Esprit* et de quelques groupes voisins autour de la crise politique et spirituelle qui éclatait alors en Europe » (115).

Cette prise de conscience d'époque, cette saisie de notre époque comme mise en crise de la civilisation née à la Renaissance, est la première provocation assumée par le personnalisme : or cette conscience de crise était loin d'être au cœur de la pensée responsable en France en 1932 ; elle ne jouait surtout aucun rôle décisif dans la philosophie universitaire ; encore moins était-elle en état d'orienter de façon radicale une vocation philosophique. C'est donc un doute méthodique de caractère historique et culturel qui amorce toutes les réflexions d'Emmanuel Mounier. Il y riposte non par un désespoir, une prophétie de la décadence, ou une attitude descriptive, mais par le projet d'une nouvelle Renaissance. « Refaire la Renaissance » : c'est le titre du premier éditorial d'*Esprit*, signé Mounier.

Ce mot d'ordre, qui lie une tâche à une conscience de crise, donne les dimensions extrêmes du personnalisme de 1932 : il ne s'agit pas d'abord d'analyser une notion, de décrire une structure, mais de peser sur l'histoire par un certain type de pensée combattante.

Cette intention déborde ce que nous entendons communément par une « philosophie » ; j'oserais dire qu'Emmanuel Mounier a été le *pédagogue*, l'*éducateur* d'une génération ; comme Péguy. Mais il faudrait retirer à ces mots leur double étroitesse : leur référence à une enfance qu'on se propose de conduire à l'âge adulte, et leur liaison à une fonction enseignante, à un corps social déjà différencié (comme on dit « l'Éducation nationale ») ; ou encore je dirais que Mounier a prêché un *réveil*, s'il était possible de transplanter cette expression des communautés religieuses au plan plus large d'une civilisation prise dans son ensemble.

Le personnalisme : à l'origine une pédagogie de la vie

communautaire liée à un réveil de la personne.

En 1932-1934 cette intention était plus et moins qu'une « philosophie », en ce sens que le projet d'une nouvelle époque historique impliquait une « philosophie » et peut-être plusieurs « philosophies » au sens scolaire du mot ; ce qu'Emmanuel Mounier soulignait en disant que le personnalisme enveloppe les personnalismes. Sa grande contribution à la pensée contemporaine a été, en se plaçant au-dessus d'une problématique philosophique au sens strict, au-dessus des questions de point de départ, de méthode et d'ordre, d'offrir aux philosophes de profession une *matrice philosophique*, de leur proposer des tonalités, des tenues théoriques et pratiques capables d'une ou de plusieurs philosophies, grosses d'une ou de plusieurs systématisations philosophiques. C'est là, pour plusieurs d'entre nous, notre dette véritable à l'égard de notre ami. Certes, en 1932-1934, ce réveil et cette pédagogie étaient moins qu'une philosophie, en ce sens que la théorie des valeurs, de l'histoire, de la connaissance, de l'être, qu'ils supposaient, restaient implicites. Mais, comme on le verra plus loin, les livres d'après-guerre ont infléchi la recherche dans un sens plus philosophique, en interprétant le personnalisme comme une des *philosophies de l'existence*. En 1949, Mounier écrit : « Le personnalisme est une philosophie, et il n'est pas seulement une attitude... il est une philosophie, il n'est pas un système. Parce qu'il précise des structures, le personnalisme est une philosophie et non pas seulement une attitude... Mais son affirmation centrale étant l'existence de personnes libres et créatrices, il introduit au cœur de ces structures un principe d'imprévisibilité qui disloque toute volonté de systématisation définitive. » (Le *Personnalisme*, p. 6.)

La pensée d'Emmanuel Mounier de 1932 à 1950 me paraît donc être un mouvement orienté d'un projet de *civilisation* « personnaliste » à une interprétation « personnaliste » des philosophies de l'existence. Le sens de ce déplacement d'accent se précisera au cours de cette étude.

Réveil personnel et pédagogie communautaire

Projeter une civilisation suppose assurément qu'une civilisation est pour une part – une part décisive – l'œuvre des hommes. Faire, défaire, refaire la Renaissance est de l'homme. Le personnalisme s'est lui-même compris comme « l'ensemble des consentements premiers qui peuvent asseoir une civilisation dévouée à la personne humaine » (*Manifeste...* p. 8).

1. REFAIRE LA RENAISSANCE

On pourrait bien appeler *éthique* cette entreprise, si précisément E. Mounier n'avait pas repoussé avec horreur l'esprit du moraliste, qui toujours lui parut perdu dans les généralités et l'éloquence, rétréci aux dimensions de l'individu, sans prise sur l'histoire et entaché d'hypocrisie ; cette critique du moralisme est elle-même un des éléments de la critique permanente de l'idéalisme que nous retrouverons sans cesse en cours de route.

Mais par sa critique de « l'erreur doctrinaire ou moraliste », Emmanuel Mounier aura précisément contribué à restaurer le prestige de l'éthique, en lui faisant traverser toute l'épaisseur des techniques, des structures sociales, des idées, et soulever le poids des déterminismes et des inerties idéologiques. Il aura rendu l'éthique réelle et véridique. Le long cheminement du souci éthique à travers la chair des sociétés ne rend en effet que plus éclatante l'affirmation de base de la révolution personnaliste et communautaire : une civilisation est « d'abord une réponse métaphysique à un appel métaphysique, une aventure de l'ordre éternel, proposée à chaque homme dans la solitude de son choix et de sa responsabilité... » (*Manifeste...*, p. 11). « Chaque âge ne réalise une œuvre à peu près humaine que s'il a d'abord écouté l'appel surhumain de l'histoire. Notre but lointain reste celui que nous nous assignions en 1932 : après quatre siècles d'erreurs, patiemment, collectivement, refaire la Renaissance » (*ibid.*, p. 15).

Cette conviction préalable qu'une civilisation est tirée par des options et des consentements, d'ailleurs plus vécus et « agis » que réfléchis, par des valeurs en marche, c'est ce que Mounier appelait « primat du spirituel », tout en l'opposant avec violence au spiritualisme qui exile l'esprit dans un autre monde. Mais cette conviction, Mounier ne l'a pas traitée d'abord comme un problème

sociologique préalable, comme une question spéculative de la forme : quels sont les rapports dialectiques entre les options des hommes et les pesanteurs économiques, politiques, idéologiques ? Cette conviction il l'a risquée et jouée à la fois dans la lecture de l'événement et dans le projet de la tâche à entreprendre. En ce sens elle est plutôt de l'ordre de la « praxis » que de la « théorie » : c'est ainsi que s'amorcent tout réveil, toute pédagogie, toute Réforme.

Ce même style pratique se reconnaît dans l'élucidation même du thème personnaliste : dès le début, Emmanuel Mounier évite de commencer par des définitions abstraites ; il s'oriente plutôt, par un certain tact concret, parmi des formules de civilisation, exerçant une sorte de « discernement des esprits ». Ce tact procède d'abord sur un mode critique : toutes les recherches personnalistes d'avant-guerre débutent par « l'étude critique des formes de civilisation qui achèvent leur cycle ou de celles qui par de premières orientations postulent à leur succession » (*ibid.*, p. 15). Le tour propre d'Emmanuel Mounier est de ressaisir ces types de civilisation dans des « formes pures », des « doctrines limites », qui sont moins des théories que des genres de vie, des manières d'être, ou, comme il dit encore, des « profils-limites », des « directions d'expérience » (*Révolution personnaliste...*, p. 75).

Le bourgeois est la « figure » fondamentale qui sert de contraste ; ici le démon de Socrate dit non. La clef de toutes les remarques sur le monde du bourgeois, c'est de comprendre globalement comme quelque chose qui par essence se défait, comme un mouvement de déperdition. Le bourgeois est un style descendant : du héros au bourgeois ; des valeurs de conquête et de création aux valeurs de confort. Cette intuition du *négatif* dans le bourgeois introduit à toutes les réflexions sur l'opposition de l'individu et de la personne. L'individu c'est d'abord un pôle de civilisation, ou plus exactement un contre-pôle : sous ce terme Mounier a identifié la coalition de plusieurs tendances en apparence disparates, mais entre lesquelles circule le même courant descendant : le décousu des images superficielles, des personnages divers entre lesquels se partage l'homme sans intériorité, la complaisance à ces images, l'avarice foncière d'un être sans générosité, la sécurité dans laquelle il s'enkyste et finalement la revendication froide, rationaliste et juridique, par laquelle il se protège. Ainsi coagule un « monde » de l'individu qui est

tout à la fois le monde de l'apparence et de la considération, le monde de l'argent, le monde de l'impersonnel, le monde du juridisme.

Si le monde du bourgeois, dont l'individu est le profil-limite, est un monde en « moins » (moins aimer et moins être), le monde du fasciste est un monde en « pseudo » : son enthousiasme est une pseudo-générosité, son nationalisme un pseudo-universel, son racisme un pseudo-concret, son agressivité une pseudo-force. Telle est la grande tromperie des années 1933-1939 : Buchenwald a définitivement démasqué l'imposture.

Ainsi le monde de la personne se reconquiert-il sur sa perte et sa caricature.

2. LE MONDE DE LA PERSONNE

C'est encore comme « monde » de la personne que la personne est positivement anticipée. Certes on trouve dès 1932 des formules qui tendent vers une définition de structure, comme on en trouvera plus fréquemment après-guerre : ainsi la personne est opposée à l'individu comme l'unité vivante au-delà des personnages, comme « le centre invisible où tout se rattache ». (*Révolution personnaliste...*, p. 69), comme le « chiffre unique » qui serait une « présence en moi » (*ibid.*). Elle répugne aux valeurs de fuite et de refuge du spiritualisme et aspire à transfigurer son corps et l'histoire. Plus que tout, elle tourne le dos à l'avarice de l'individu ; il exige et retient : elle donne et se donne ; la personne est générosité.

Mais ces formules ne sauraient être séparées de l'élan par lequel je me porte vers un « monde » à promouvoir ; elles sont moins des définitions de la personne que des index tournés vers une civilisation à faire ; ainsi la vocation n'a de sens que pour un monde de la « méditation », l'incarnation que pour un monde de « l'engagement », la communion que pour un monde du « dépouillement ». Or méditation, engagement, dépouillement décrivent une société qui serait une « personne de personnes » – une communauté. La personne est la figure-limite de la communauté vraie, comme l'individu celle de la non-civilisation bourgeoise et le partisan celle de la pseudo-civilisation fasciste.

C'est en ce sens que Mounier insistait sur le ET de l'expression

Révolution personnaliste *et* communautaire : le ET signale l'unique intention tournée vers le Je et le Nous (« Sans la misère du langage il serait superflu de parler de philosophie personnaliste ET communautaire », *ibid.*, p. 91) ; le réveil de la personne est la même chose que la pédagogie de la communauté.

C'est pourquoi il ne faut pas séparer les formules sur la personne de l'esquisse d'une « ascèse communautaire » (*ibid.*, p. 96) qu'on retrouve sous des formes différentes dans les écrits d'avant-guerre et dont tout le sens en retour est d'être une « initiation à la personne ». J'en rappellerai seulement les moments, puisque je n'ai pas le dessein de résumer la recherche d'Emmanuel Mounier, mais d'en dégager les intentions et les procédés.

Dès 1932 il désignait, comme Heidegger, par le « On » (*Révolution personnaliste...*, p. 79) cette figure-limite de la dépersonnalisation massive qu'illustrerait assez bien la « gelée fade des lecteurs de *Paris-Soir* » (*ibid.*, p. 80) ; puis il passait au niveau des sociétés en « nous autres », partiellement réalisées par les groupements de « partisans » et basées sur la camaraderie et le compagnonnage ; leur abnégation, leur héroïsme les met au-dessus des « sociétés vitales », dirigées sur les valeurs du bien-vivre, du bonheur, mais elles sont en régression sur elles par la destruction de l'initiative individuelle et de la spontanéité dans les rapports mutuels. Au-dessus viennent les « sociétés raisonnables », oscillant entre deux niveaux d'impersonnalité, celui d'une « société des esprits », que réalise par exemple un congrès scientifique, et celui d'une « société juridique contractuelle » vers laquelle tend le juridisme démocratique.

Ces types sociétaires, on le voit, représentent moins des catégories sociologiques objectives, à la façon des distinctions durkheimiennes ou même bergsoniennes, que les stades d'une « ascèse » dirigée vers la figure-limite d'une « personne de personnes ». On comparerait mieux ces stades à ceux de Kierkegaard dans un autre registre, ou encore aux « degrés de la science » chez Platon et Spinoza ; Max Scheler a manifestement suggéré certains de ces stades. il s'agit dans tous ces cas, non de types empiriques issus de l'observation, mais de formules possibles de vie en commun, jalonnant un mouvement de chacun et de tous vers la perfection. Bref, il s'agit de moments *pédagogiques*⁴.

3. PERSONNALISME ET CHRISTIANISME

C'est ici que se pose légitimement la question des rapports entre cette pédagogie et, d'une part, le christianisme, d'autre part, le marxisme. La « conversion » de l'un, la « praxis » de l'autre sont évidemment mises en cause par ce réveil et cette ascèse.

Il n'est pas niable que cette pédagogie soit directement inspirée par le thème chrétien de la « sanctification » : la figure du « saint » tire vers elle la communauté personnaliste, comme celle du « héros » la société fasciste (*Révolution personnaliste...*, p. 75 ; *Manifeste...*, p. 79).

Le générosité de la personne a pour paradigme la vertu théologale de la charité, et la mutualité des personnes la « communion » des saints confessée dans le *Credo* chrétien. Un petit essai écrit pendant l'hiver 1939 intitulé *Personnalisme et Christianisme*⁵ rattache expressément à la prédication chrétienne, en rupture avec les modes de pensée impersonnelle et naturaliste des Grecs, l'accès au monde de la personne ; c'est « l'exubérance divine » (p. 20) qui suscite des foyers personnels de responsabilité, des êtres capables de dire « Adsum ! » présent ! (p. 25) ; c'est le même influx chrétien qui appelle au dépouillement l'être qu'il invite aussi à la fierté : « Il tonifie et virilise la personne, mais il la désarme. il détend ses volontés pour l'ouvrir à l'abandon » (p. 31). D'autres que moi diront ce que le christianisme d'Emmanuel Mounier avait de spécifiquement catholique, non seulement sur le point de la doctrine catholique de l'autorité (54-60), mais sur celui de la doctrine du péché (contre Luther, pp. 50, 58, 67) et surtout de la « nature » (pages capitales : 69-72)⁶ : en gros Mounier est dans la ligne d'un thomisme essentiel dont l'humanisme lui apparaît comme une ligne de crête entre le pessimisme luthérien et l'optimisme des Lumières. Mais sa fonction propre par rapport à ce thomisme essentiel est d'avoir étiré à l'extrême la notion de nature dans le sens de l'invention historique, de l'audace et du risque : c'est pourquoi finalement il préfère parler de « condition humaine » plutôt que de « nature humaine » (*ibid*, p. 72).

Est-ce à dire que le personnalisme soit chrétien (et catholique) par excellence ? La communauté ne risque-t-elle pas alors de devenir une projection temporelle et laïcisée du « royaume de Dieu », comme précisément la « cité des fins » du kantisme ou la société sans classe du communisme ? La question en outre n'est pas seulement d'orthodoxie

chrétienne mais concerne la possibilité de collaboration entre chrétiens (de confessions différentes) et non-chrétiens au sein d'un personnalisme relativement cohérent. Or Mounier n'a jamais cessé d'affirmer que cette collaboration était possible en principe.

Il me semble qu'ici la position de Gabriel Marcel sur les rapports de la recherche philosophique et de la foi chrétienne est très éclairante : le thème de la personne prend naissance et sens dans une zone « péri-chrétienne » de la conscience éthique, dans une zone de sensibilisation qui reçoit verticalement la prédication chrétienne et latéralement l'influence fécondante des comportements chrétiens les plus authentiques, mais qui, par cette double fécondation, déploie ses *possibilités propres*. Par le christianisme l'homme éthique, l'homme capable de civilisation, est ouvert à ses *propres* anticipations. S'il en est ainsi, le personnalisme ne sera ni un confusionnisme du côté chrétien, ni un éclectisme du côté non chrétien.

C'est en ce sens, me semble-t-il, qu'Emmanuel Mounier parle de « valeurs », « d'échelle de valeurs » (matérielles, vitales, raisonnables, spirituelles) ; à peu près comme Max Scheler et son disciple Paul Landsberg⁷ dont il fut l'ami jusqu'à sa mort tragique en déportation, Mounier comprend les valeurs comme des exigences permanentes, mais inconsistantes en dehors de l'histoire qu'écrivent des personnes. Le personnalisme implique donc une éthique concrète, relativement indépendante de la foi chrétienne, indépendante quant à ses *significations*, dépendante quant à son *surgissement de fait* dans telle ou telle conscience. C'est encore dans cette perspective que Mounier, anticipant avant 1939 son futur débat avec l'existentialisme, évoque l'existence d'une « nature humaine », d'une « vérité de fond » pour laquelle il cherche seulement une « issue historique » nouvelle (*Manifeste...*, pp. 8, 134). Qu'il ait plus souvent insisté sur la continuité de sa foi chrétienne à sa recherche personnaliste, cela est naturel du point de vue de cette recherche même qui ressortit à la *pédagogie* plus qu'à la *critériologie* ; le pédagogue en Mounier est par tempérament plus sensible à la continuité de l'inspiration qu'à la discontinuité des notions. Mais toutes les fois que le problème de la collaboration avec un non-chrétien est passé au premier plan, c'est cette autonomie de l'éthique concrète qu'il a invoquée.

Et ici il n'est même pas dit que le chrétien seul ait un rôle fécondant dans cette tâche de découvrir ensemble le monde de la

personne ; il est arrivé que les chrétientés de fait, les chrétientés établies, ont obturé certaines issues historiques de la foi ; dès lors telle hérésie, telle pensée déchristianisée, sont souvent mieux placées pour ouvrir le secteur de valeur que ces chrétientés ont omis ou même masqué. C'est pourquoi, si le personnalisme est une pédagogie, le chrétien n'est pas nécessairement le pédagogue de l'agnostique, mais apprend sans cesse du non-chrétien ce qu'est ce pouvoir civilisateur de l'homme éthique auquel la chrétienté de fait le « désensibilise » fréquemment. Aussi le chrétien a-t-il souvent un immense retard à combler sur le non-chrétien, par exemple dans l'ordre de la compréhension de l'histoire, de la dynamique sociale et politique (*Révolution personnaliste*, pp. 103, 115, 121-131, 140-143).

4. PERSONNALISME ET MARXISME

C'est à ce point que peut être valablement introduit le débat de Mounier avec le marxisme : autant son personnalisme, interprété après-guerre surtout comme une des philosophies de l'existence, se prête à un débat avec ce qu'on est convenu d'appeler en un sens étroit l'existentialisme, autant le projet primitif d'une civilisation se prête à une confrontation avec le marxisme. Son sens aigu des déterminismes à comprendre et à orienter le met aux confins du « réalisme socialiste » ; « parce qu'il a la confiance du monde de la misère » (*Manifeste*, p. 43), le marxisme ne peut être traité comme les valeurs négatives du monde bourgeois et les pseudo-valeurs fascistes. Mais surtout, par-delà toute confrontation académique de notion à notion, de théorie à théorie, c'est la mentalité totale de la « pédagogie » personnaliste qu'il faut confronter à la mentalité totale de la « praxis » communiste.

Ce que le personnalisme reproche au marxisme, c'est précisément d'être moins qu'un réveil, qu'une pédagogie. A l'époque du *Manifeste au service du personnalisme*, cette critique garde un tour idéaliste ; elle est dirigée en particulier contre la mentalité « scientiste » du marxisme ; son inféodation au positivisme en fait « la philosophie dernière d'une ère historique qui a vécu sous le signe des sciences physico-mathématiques, du rationalisme particulier et fort étroit qui en est issu, de la forme d'industrie inhumaine, centralisée, qui en

incarne provisoirement les applications techniques » (*ibid.*, p. 52). Mais derrière ce procès d'allure théorique, c'est le sens de l'action révolutionnaire qui est en cause ; la vraie question est celle-ci : sur quoi comptent finalement les marxistes pour faire l'homme nouveau ? Sur l'effet *futur* des changements économiques, politiques, et non sur l'attraction exercée *dès maintenant* par les valeurs personnelles sur les hommes révolutionnaires. Seule une révolution matérielle enracinée dans un réveil personnaliste aurait un sens et une chance. Le marxisme n'est pas une éducation mais un dressage (*ibid.*, p. 60) : voilà pourquoi il est « un optimisme de l'homme collectif recouvrant un pessimisme radical de la personne » (*ibid.*).

C'est bien ici le cœur du débat : la conviction du personnalisme, c'est qu'on ne va pas *vers* la personne, si elle n'est pas, à *l'origine*, ce qui exige, ce qui presse à travers la révolte des affamés et des humiliés. Le péril d'une révolution qui ne prend pas sa propre fin pour source et pour moyen est d'avilir l'homme sous le prétexte de le libérer et de renouveler seulement la figure de ses aliénations. Ce reproche fondamental tient en germe tous les autres, dans l'ordre de l'explication historique, comme sur le plan de la tactique révolutionnaire et aujourd'hui de la stratégie mondiale. Mais on ne le reconquiert qu'en ressaisissant, par-delà toute « théorie » personnaliste, son intention éducatrice. En particulier je retrouve cette coupure entre la pédagogie de Mounier et la praxis communiste dans son refus de considérer comme normative la seule histoire écrite en fait par le parti communiste : une pédagogie est ouverte aussi sur les possibilités de l'homme exclues par l'étroite réussite historique. C'est précisément le sens d'une éthique concrète de déborder de toute son exigence révolutionnaire le mince filet de l'histoire effective et de ne point « confier le trésor spirituel de l'humanité à ce canton de parti dans ce canton de durée ! » (*Révolution personnaliste*, p. 140).

De l'éducateur du philosophe

Le Front populaire, la guerre d'Espagne, Munich, la guerre mondiale, la résistance, la politique des fronts nationaux... : la « philosophie » personnaliste pouvait-elle traverser inchangée une telle

densité d'événements dont aucun ne fut simplement un fait brut, à subir et à expliquer, mais dont chacun fut aussi une question posée et l'occasion d'un choix ? D'autres que moi disent ici ce que furent ces choix, leur liberté et leur cohérence.

Je vois la pensée d'Emmanuel Mounier, à leur occasion, s'épanouir dans trois directions : d'un côté son personnalisme, se critiquant lui-même, se met en garde contre ses propres tentations, puristes, idéalisantes, anarchisantes, et fait le plus grand effort pour se laisser enseigner par le mouvement de l'histoire : sur cette ligne se situent *Qu'est-ce que le personnalisme*⁸ ? et *La Petite Peur du xx^e siècle*⁹. Mais en même temps qu'il désavoue un « personnalisme de la pureté », Mounier approfondit et purifie le motif chrétien de son personnalisme. Il ne faut pas isoler l'antipurisme des deux livres précédents de la purification évangélique qui s'exprime dans *l'Affrontement chrétien*¹⁰. C'est en fonction de ces deux lignes de pensée qu'il faut apprécier l'effort « philosophique » (au sens étroit) pour situer le personnalisme par rapport aux sciences de l'homme, d'une part, et par rapport aux philosophies de l'existence, d'autre part. Le grand *Traité du caractère*¹¹ – grand par les dimensions, par l'ampleur des vues et *par la* masse des questions traitées –, *l'Introduction aux existentialismes*¹² et le *Personnalisme* de 1950 se rattachent à cette troisième ligne, proprement « philosophique » où l'accent est déplacé des problèmes de civilisation et de révolution aux problèmes plus théoriques de structure et de statut existentiel de la personne.

1. « ANTIPURISME » ET « OPTIMISME TRAGIQUE »

Qu'est-ce que le personnalisme ? est une relecture du *Manifeste* de 1936 après dix ans d'histoire. Elle le confirme quant au fond, mais en déplace la pointe. En effet si le mépris de l'homme est le péril spécifique de la révolution marxiste, l'éthique personnaliste a aussi son péril propre qui appelle son autocritique : « Une certaine préoccupation de la pureté tendait à être le sentiment directeur de notre attitude : pureté des valeurs, pureté des moyens. Notre formation d'intellectuels nous inclinait à chercher cette purification d'abord dans une purification des concepts, et l'individualisme de l'époque, contre lequel nous nous inscrivions, ne laissait pas de nous

marquer, en nous détournant, de cette révision doctrinale, vers le souci trop exclusif de nos comportements individuels » (p. 16). Contre « le démon de la pureté » (p. 20) il importe d'éprouver toujours mieux le *poids des situations* que nous n'avons pas faites, que nous ne comprenons qu'en partie et que nous ne maîtrisons que partiellement, et de comprendre que cette servitude n'est pas une malédiction : elle rudoie le Narcisse qui veille en nous. « Nous ne sommes libres que dans la mesure où nous ne sommes pas entièrement libres » (p. 26). Ici s'esquisse déjà le type de philosophie de l'existence que le personnalisme privilégie : sa liberté ne sera point gratuite, mais de nécessité comprise et de responsabilité exercée. Cet aperçu sur « la liberté sous conditions » tourne ici à une critique de l'esprit d'utopie qui voudrait élaborer le schéma d'une société et les règles d'une action à partir de principes, sans jamais incorporer à cette recherche la lecture de l'événement, l'exégèse des forces historiques. Son erreur est une méprise sur le sens même d'une éthique concrète : une valeur n'apparaît pas à une conscience intemporelle étrangère aux combats du siècle, mais à un combattant qui s'oriente dans la crise, discerne pour agir et agit pour discerner : « Un personnalisme ne peut s'animer qu'au sein d'un jugement historique concret » (p. 44).

Le *Manifeste et Révolution personnaliste et communautaire* contenaient déjà de telles formules sur l'affirmation personnaliste « au croisement d'un jugement de valeur et d'un jugement de fait », « d'une direction métaphysique précise et... de jugements historiques bien déterminés » (*Révolution personnaliste*, p. 120).

Ainsi ce livre tend-il à rejoindre une interprétation souple de la dialectique marxiste, libérée de l'hypothèque scientiste. Son espoir était même d'aider latéralement le marxisme à lever cette hypothèque et d'opérer au sein du mouvement révolutionnaire à la façon d'un levain, tout en se purgeant lui-même de toute tentation anarchisante sous les rudes leçons de l'efficacité collective. Sa formule n'était pas : « Au-delà du marxisme », comme on disait ailleurs, mais : « Au cœur du matérialisme, du collectivisme et du spiritualisme » (p. 81). Emmanuel Mounier entrevoyait après-guerre la convergence d'un « marxisme ouvert » et d'un « réalisme personnaliste » (p. 79). Je laisse de côté la portée politique immédiate de ces formules ; pour le philosophe, cet espoir à longue échéance de « personnaliser le collectivisme », tout en se préservant des « maladies infantiles du

personnalisme » (p. 85), repose sur la conviction plus profonde de la « robuste parenté » du sens de l'éternel et d'un certain sens de la « matière » ; dans ce court-circuit du ciel à la terre est brûlée l'étape où traînent l'éloquence creuse des moralistes, la rumination des scrupuleux et la paresse des éclectiques. Mais chez Mounier cet éloge de la matière dans les parages du « spirituel » (qu'on retrouve dans le *Personnalisme* de 1950) n'est pas purement spéculatif : l'intuition du spirituel-charnel, de l'éternel-historique, n'a un versant philosophique que parce qu'elle a un versant pratique, elle ne prépare à une critique du pessimisme existentialiste que parce qu'elle communique à cette volonté civilisatrice formée dans les premiers combats : « Pour insérer le personnalisme dans le drame historique de ce temps, il ne suffit pas de dire : personne, communauté, homme total, etc. Il faut dire aussi : fin de la bourgeoisie occidentale, avènement des structures socialistes, fonction initiatrice du prolétariat, et pousser plus précisément encore, année par année, l'analyse des forces et des possibilités. Faute de quoi le personnalisme devient une idéologie à tout faire, et désarmé de sa pointe révolutionnaire, il est capté au service des paresseuses conservatrices ou réformistes. Une philosophie-épée, comme on l'a nommée, devient une philosophie-masque ; au sens propre une mystification » (p. 95).

La Petite Peur du xx^e siècle pousse plus avant cet exorcisme des « contresens greffés directement sur l'inspiration personnaliste » et entreprend de « démystifier » le catastrophisme que professent tant de « spirituels » de nos jours. En particulier la seconde conférence soumet à une sorte de psychanalyse sociale le bloc de peurs qui s'expriment dans la réaction antitechniciste ; Mounier y découvre une peur primitive, qui est une vraie peur de soi, une peur du demiurge que nous sommes par destination : « L'angoisse d'une catastrophe collective du monde moderne est d'abord, chez nos contemporains, une réaction infantile de voyageurs incompetents et affolés » (p. 27). C'est « la conservation de l'instinct qui s'épouvante de la « dérive loin des ports » (p. 32). « Nous en sommes collectivement à l'égard de la machine, au moment du désarroi » (p. 51). Jadis effrayé par la nature indomptable, l'homme l'est aujourd'hui par le monde humain : à quoi il riposte par « une réaction d'enfant déconcerté » (p. 83). La méthode de Mounier est donc d'expliquer d'abord et ainsi de réduire le mythe antitechniciste pour mettre à jour les vrais périls, les périls d'un

monde proprement humain ; qui procèdent non seulement de la machine, mais de tous les appareils abstraits, de toutes les « médiations » que l'homme invente entre lui et les choses, comme entre lui et les autres hommes (Droit, État, Institutions, sciences, langages, etc.) : « Là où il y a médiation, l'aliénation guette » (p. 91).

Cette dernière remarque suggère que l'idée de progrès, même redressée, n'exclut point de l'histoire une irréductible ambiguïté, une double possibilité de pétrification et d'affranchissement : les situations que l'homme a inventées et qui par la suite barrent sa route comme des énigmes à déchiffrer, sont un complexe de chances et de périls. Mais la tâche d'homme est de jouer ses chances ; le départ vers l'artificiel tient à la condition même de l'homme en tant qu'il a une « histoire » et non plus seulement une « nature ». Par là Mounier s'approche tout près de Marx : « La nature n'est pas seulement matrice de l'humanité : elle s'offre à être recrée par l'homme... L'homme se voit aujourd'hui appelé à devenir le démiurge du monde et de sa propre condition » (p. 75).

Ici la réflexion arrive à son point décisif : cette histoire constitutive d'un destin d'ensemble a-t-elle un sens ? Ce sens est-il orienté vers un meilleur ? Ce meilleur a-t-il pour chemin privilégié le développement des sciences et des techniques ? Et finalement le sens de cette ascension est-il pour l'homme « la mission glorieuse d'être l'auteur de sa propre ascension » ? (p. 104). C'est ce complexe de questions qui constitue le problème du progrès. Emmanuel Mounier l'aborde en faisant crédit, quitte à faire porter les réserves critiques sur un optimisme préalable, plutôt que sur un pessimisme préalable. Tout ce livre tend à substituer, dans l'âme du lecteur, au régime affectif du « pessimisme actif » l'humeur contraire de « l'optimisme tragique », c'est-à-dire le mode de la confiance, corrigé par l'expérience du combat indécis et ombré par la possibilité de l'échec. Il ne faut pas accuser Mounier d'avoir systématisé son apologie du progrès : ses pages les plus lucides sont pour distinguer l'eschatologie chrétienne du progrès selon le rationalisme du XVIII^e siècle ou selon la dialectique marxiste. En particulier l'usage qui est fait de l'*Apocalypse*, dans la première et la troisième conférence, conduit à privilégier l'optimisme, mais avec mille réserves qu'on n'a pas le droit de négliger. A vrai dire « l'humeur », la « tonalité » que Mounier désigne du nom d'intimisme tragique est plus complexe qu'il n'apparaît d'abord : elle recèle deux

tendances prêtes à se dissocier ; l'une qui reste au premier plan, tend vers l'optimisme comme résultante finale du drame ; mais l'autre, plus discrète, tend vers le sentiment que l'histoire est ambiguë, grosse du meilleur et du pire. Emmanuel Mounier a bien amorcé un débat qui concerne historiens, sociologues, philosophes, théologiens ; la question qu'il laisse ouverte est à l'intersection d'une théologie biblique et d'une philosophie profane de l'histoire, au carrefour de l'optimisme comme bilan positif à vues humaines et de l'espérance comme ferme assurance d'un sens caché. Mais une fois encore sa fonction propre est de mettre en garde contre un traitement spéculatif du problème, détaché de la critique du monde contemporain et isolé du problème central de la Révolution du xx^e siècle.

2. POUR UN CHRISTIANISME DES FORTS

Tant de proximité au mouvement de l'histoire conduirait un esprit facile à diviniser l'homme. Mais plus Mounier a accentué sa parenté avec la dialectique marxiste, plus il s'est rééquilibré par un sens abrupt, virulent, de la transcendance chrétienne. C'est pourquoi il ne faut pas prendre *La Petite Peur du xx^e siècle* sans *L'Affrontement chrétien*. Ce livre fut écrit à Dieulefit, pendant l'hiver 1943-1944, qui représenta tant de pauvreté matérielle et d'ascèse intérieure. Un autre que moi dit ce que fut le chrétien dans Emmanuel Mounier ; je ne retiendrai de ce livre, si dur pour le chrétien ordinaire, si exigeant, que ses incidences philosophiques. On peut dire qu'il est tout entier une méditation sur la vertu de force, dont a traité saint Thomas après les Pères. Ce n'est pas par hasard qu'il est hanté par l'ombre de Nietzsche comme *La Petite Peur* par celle de Marx. Car seul le chrétien qui a de quoi riposter à Nietzsche est un chrétien assez dur pour ne pas non plus se diluer dans la part de marxisme qu'il assume. Là est l'articulation des deux premiers groupes de méditations publiées après-guerre. Nietzsche pose au chrétien une question qui l'atteint finalement plus près du cœur que le marxisme ; car l'argument antichrétien du marxisme reste encore trop sociologique pour être bouleversant : on a trop vite répondu que Marx n'a connu qu'une caricature du christianisme, qu'une chrétienté décadente, pressée de couvrir les privilèges de la bourgeoisie par un Évangile perversi de la

résignation. Mais Nietzsche est celui qui, derrière la défaillance sociologique de la chrétienté, prétend découvrir une défaillance originelle, liée à l'existence chrétienne comme telle : « Est-il donc vrai que le christianisme, propre à jeter une lueur paisible sur les civilisations vieilles et les vies à leur déclin, est un poison pour les muscles jeunes, un ennemi de la force virile et de la grâce naturelle [...] ? [...] Le christianisme portait-il en lui-même une faiblesse initiale dont les effets viennent enfin au jour après avoir été retardés par la lenteur et la complexité de l'histoire ? » (pp. 11 et 14).

Emmanuel Mounier entreprend de se servir du « réveil athée » comme d'une provocation au « réveil chrétien » (pp. 23-24).

La première démarche du chrétien, sous la conduite du « chevalier vêtu de sombre », est de retrouver cette qualité de tragique chrétien qui est digne du dialogue avec Nietzsche : tragique de transcendance, tragique de péché, tragique de paradoxe – puisqu'il faut mourir au monde et s'y engager, s'affliger du péché et se réjouir de l'homme nouveau. Mais quelle décadence, de ce tragique à « l'assurance de parvenu » du chrétien ordinaire, à la « tristesse terne et un peu stupide » du contrit, au « mal de vivre des disgraciés ou des anémiques du combat spirituel », à la « couardise spirituelle » et à la « morne et stérile pureté » des vertueux !

La deuxième démarche est de découvrir au cœur du christianisme authentique ce moment qui déborde le tragique et le distingue ultimement du désespoir : « Il y a au cœur du christianisme, au-delà de l'ascétique du paradoxe, de l'angoisse et de l'anéantissement, une ascétique de la simplicité, de la disponibilité, de la patience, de l'humilité fidèle, de la douceur, il faut même dire de la faiblesse, de la faiblesse surnaturelle » (p. 37). C'est même, selon Mounier, dans cette flexion du tragique à la « faiblesse », qu'est le piège de la fadeur et de la pâleur, de la lâcheté et de toutes les démissions.

« Il y a une couleur et une force de la vie dans l'instant qui se perd *réellement* avant d'être retrouvées au bout de la liberté spirituelle. il y a un premier appauvrissement réel de notre humanité par la Foi » (p. 37).

Alors il faut encore que le chrétien approfondisse le sens de son humilité et la dissocie impitoyablement de cette servilité qui prend tant de visages méprisables : moralisme et légalisme, goût pour les directions spirituelles qui délivrent de choisir, et cette résignation à

l'événement que Marx a dénoncée... Le chrétien vrai est cet homme fier et libre qui ne plie que devant Dieu et ne se relâche point sur le chemin « de l'abaissement à l'affrontement » (p. 81).

3. PERSONNE ET CARACTÈRE

On ne saurait aborder les livres plus proprement « philosophiques » – le *Traité du caractère*, l'*Introduction aux existentialismes*, le *Personnalisme*¹³ – sans avoir présente à l'esprit l'intention civilisatrice des premières recherches et sans y joindre la double autocritique suggérée par la rencontre de Marx et de Nietzsche.

Le personnalisme a précisé sa portée philosophique d'une double manière : d'une part en se confrontant aux *sciences de l'homme*, donc aux procédés *objectifs* pour élucider la personne, d'autre part en se situant par rapport aux *philosophies de l'existence*. Les deux entreprises sont, comme on le verra, concourantes.

Il faut donner le pas au *Traité du caractère* sur les deux autres petits livres, ne serait-ce qu'en raison de son ampleur ; mais surtout, par bien des côtés, il est comparable aux livres habituels des philosophes. Il le doit d'abord aux circonstances dans lesquelles il a été écrit ; le loisir forcé de l'emprisonnement et la longue retraite de Dieulefit plaçaient Emmanuel Mounier dans une attitude voisine de celle des psychologues et des philosophes ; l'ouvrage issu de ces circonstances exceptionnelles montre ce qu'aurait pu être l'œuvre théorique que Mounier a sacrifiée au mouvement *Esprit*. Le point de vue de l'ouvrage, d'autre part, le place à la frontière de la connaissance objective et de la compréhension existentielle, à la frontière de la science et du « mystère personnel ». Les innombrables lectures de psychophysiologie, de psychopathologie, de psychanalyse, de caractérologie, de psychologie sociale, etc., font de ce *Traité* une vaste synthèse où de multiples disciplines objectives sont intégrées sous la direction du thème personnaliste.

L'intérêt de ce livre est donc de mettre à l'épreuve la capacité compréhensive de la notion de personne *du côté de la connaissance objective*. On aurait donc tort d'enfermer le personnalisme dans une confrontation avec l'existentialisme ; sa portée n'est pas d'abord

polémique mais intégrative : la personne transcende certes l'objectif, mais d'abord le rassemble et le somme.

Ainsi coïncide-t-elle partiellement avec la notion de « structure » que psychologues, psychiatres, caractérologues contemporains font prévaloir sur la notion d'élément. Mais au moment où il épouse ces recherches, le « mystère » personnel donne de quoi amorcer une critique de la réduction des structures à des types, à des réalités purement statistiques le type exprimerait plutôt le contour extérieur d'une limitation, le dessin de l'échec de la personnalité plutôt que l'allure d'une force plastique interne : « Nous ne sommes typiques que dans la mesure où nous manquons à être pleinement personnels » (p. 41). De même tout en coïncidant partiellement avec les schémas synthétiques des pathologistes, le thème de la personne donne de quoi résister à l'impérialisme de la clinique : « Ce n'est plus le trouble générateur, mais le thème générateur d'un psychisme individuel que nous donnons comme objet dernier au caractérologue » (p. 44).

Plus largement, Mounier refuse de laisser enfermer le caractère dans des *données* et veut montrer comment le moi affirmant ressaisit son propre caractère, tantôt en adoptant son rythme et sa pente, tantôt en compensant ses faiblesses, mais toujours en achevant son sens par une opération de valorisation. Cette caractérologie ouverte confine dès lors à l'éthique : si le caractère est indivisément donné et voulu, une science seulement objective n'en est plus possible : il y faut l'intuition qui sympathise et la volonté qui projette. A cet égard les notations les plus bergsoniennes (par exemple, le rapprochement du caractérologue avec le romancier plutôt qu'avec le naturaliste, p. 42 ; la compréhension comme interprétation personnelle d'une signification personnelle, p. 45) sont inséparables non seulement des analyses structurales qu'elles ont traversées, mais de la pédagogie d'ensemble du personnalisme : « Il n'y a de connaissance de l'homme que dans une volonté d'humanisme conforme à l'essence de l'homme » (p. 58). Ceux qui ont sur l'homme un dessein d'avenir sont seuls qualifiés pour déchiffrer les mystères de l'homme vivant (p. 58). Ainsi l'intuition tient à la fois à la science objective mais aussi à une « science combattante » (préface).

C'est donc cette intention discrète qui rattache ce livre de science au personnalisme. En revanche il est à craindre que le poids des connaissances drainées n'en alourdisse l'élan. Mais il est bon de

s'enfoncer dans l'épaisseur de ce gros livre ; peu à peu son rythme propre se reprend sur les longs méandres où s'alanguit son cours et il apparaît que ce cheminement était exigé par le sujet : il fallait d'abord partir du plus bas et du plus extérieur – des « ambiances » sociales et organiques – pour montrer un homme environné, enraciné, qui ne maîtrise qu'un milieu auquel il « appartient » (c'est le leitmotiv de la psychophysiologie du caractère, comme aussi de la psychologie des milieux géographiques, sociaux, professionnels, culturels) ; mais il fallait aussi multiplier les intermédiaires psychologiques entre le bas et le haut, entre l'extérieur et l'intérieur, pour contrebalancer de toutes les manières le dualisme toujours renaissant. Ainsi considère-t-on longuement les mouvements primitifs de l'émotivité, qui représentent « l'ébranlement psychologique à sa racine », puis les modalités de la force psychologique et toutes les « attitudes premières prises à ras du flux vital » qui expriment l'*accueil vital*, c'est-à-dire l'ébauche de réponse de la personne aux provocations du milieu, mais conspirent encore avec les puissances d'ébranlement (je signale les très belles pages consacrées au couple générosité-avarice, pp. 332-336, qui sont bien dans le style de notre ami. c'est là une des intuitions maîtresses qui commandent aussi bien les études éthico-économiques sur l'argent et sur la propriété que les réflexions métaphysiques sur la création et sur le don). Alors, mais alors seulement, est mise en place la *lutte pour le réel*, non point encore au sens étroit de la théorie de la connaissance, mais selon toute l'ampleur de notre débat avec nos multiples milieux de comportement, sans excepter ce « réel plus réel que le réel » que seule sonde l'imagination.

Il est très remarquable que Mounier n'ait pas accentué le moment volontaire dans l'ensemble de nos ripostes aux provocations de l'ambiance ; la volonté n'est pour lui que l'impatience de l'obstacle à la pointe de notre action : « La volonté n'est pas autre chose que l'acte même de la personne considérée sous son aspect offensif, plutôt que sous son aspect créateur » (p. 472). En somme ce traité est aussi peu volontariste que possible, d'accord en cela avec l'ensemble d'une pensée soucieuse d'alimenter la puissance d'affirmation du moi par en dessous, du côté de l'impulsion vitale – par en haut, du côté d'une grâce créatrice – et latéralement du côté des provocations d'autrui. C'est pourquoi le livre ne s'achève pas encore sur cette évaluation des « grandeurs et misères de la volonté » (pp. 467-477), mais rebondit à

deux occasions : celle que lui offre autrui, et celle que lui fournit l'espace avec toutes les choses à posséder. Ainsi la « dramatique d'autrui », et « l'avoir » ajoutent de nouvelles faces à cette compréhension multidimensionnelle du caractère.

Il s'en découvre encore d'autres, dans l'ordre de la valorisation, de l'intelligence et de la vie religieuse ; mais ce qui est remarquable, c'est que, dans ce traité de l'homme total, les perspectives ne s'ajoutent pas les unes aux autres, mais s'impliquent dans une réciprocité toujours réversible : ainsi le « caractère originel » est-il à l'œuvre dès le plus obscur choix des provocations initiales par le vivant lui-même, tandis qu'inversement la vocation passe par « les chemins et les limites » qui dessinent l'invincible figure du caractère.

Telle est l'intime nécessité de ce complexe ouvrage.

On voit en même temps en quel sens la personne est caractère : le caractère est un autre nom de la personne, quand elle est confrontée aux sciences de l'homme et atteste son pouvoir à la fois de rassembler et de transcender toutes les dimensions de la connaissance anthropologique.

4. PERSONNE ET EXISTENCE

Rassembler et transcender l'objet : tel est précisément le sens de l'existence pour une critique de la connaissance et pour une ontologie ; il suffira donc de porter au jour cette critique et cette ontologie pour inaugurer une confrontation avec les philosophies de l'existence.

Mais alors le personnalisme transporte sur ce nouveau plan de référence tout son acquis antérieur à l'éruption des existentialismes en France, en particulier son expérience d'une liaison préalable de la pensée à l'action.

A cet égard *l'Introduction aux existentialismes* a un intérêt propre pour la recherche doctrinale. Excellent par ailleurs comme introduction historique, ce petit livre s'emploie à maintenir ouvert, selon son angle le plus grand, l'éventail des existentialismes et à l'empêcher de se refermer sur celui de Jean-Paul Sartre (p. 8). C'est alors dans une vaste tradition existentialiste que se replace le personnalisme : « En termes généraux, on pourrait caractériser cette

pensée comme une réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès de la philosophie des idées et de la philosophie des choses » (p. 8).

Il est intéressant de voir Emmanuel Mounier, si soucieux d'opérer une rupture de civilisation, attaché au contraire à souligner la continuité philosophique de la tradition à laquelle il s'adosse. Il n'y a pas là de surprise : dès 1932, Emmanuel Mounier avait souligné que c'est sur un fond de permanence de valeurs que se profilait la « Révolution personnaliste et communautaire », que cette révolution devait donner une issue historique nouvelle à une antique exigence. De plus ce dessein de montrer l'ampleur présente et la cohérence traditionnelle des existentialismes n'est pas étranger aux préoccupations maîtresses du mouvement *Esprit* : en rapprochant le personnalisme chrétien de l'une des grandes traditions existentialistes et en montrant d'autre part, entre toutes les relations existentialistes, une origine commune, une manière commune de poser les problèmes et les thèmes communs, Mounier continue de travailler à un rassemblement qui respecte un pluralisme philosophique mais conserve une intention centrale.

Ce dessein est servi par une méthode originale ; au lieu d'écrire une série de monographies consacrées aux différents existentialismes, qui eussent exigé chacune une véritable critique des sources, des influences et des filiations, Mounier préfère dégager « quelques thèmes directeurs » communs sur lesquels il fait moduler successivement les diverses traditions.

Si nous parcourons ces « thèmes directeurs », deux points apparaissent clairement : d'abord le personnalisme ne s'intègre aux philosophies existentialistes qu'à la faveur d'un éclatement de la philosophie traditionnelle et en particulier de la philosophie universitaire : la fin du privilège de la théorie de la connaissance est le signe le plus visible de cet éclatement. La problématique de connaissance peut s'exprimer ainsi : comment quelque chose peut-il être un objet pour un sujet ? Dans un style idéaliste : qu'est-ce qui, du côté du sujet, rend possible l'apparaître d'un objet pour lui ? Une problématique de connaissance traite donc bien de l'homme, mais en ne retenant de lui que cet aspect qui rend possible un ordre du côté des choses. C'est donc finalement la cohérence d'un monde connu et expliqué qui est le souci de la théorie de la connaissance, lors même

qu'il n'est question que du sujet et de ses possibilités de sujet. Les philosophies de l'existence se soucient toutes de replacer le connaissant dans l'existant, le sujet dans l'homme. L'omission de l'existant est ici le « péché originel philosophique » (p. 19). Cette réintégration de la problématique classique du connaître au sein d'une problématique plus vaste porte au premier plan la question de la condition humaine dans son ensemble ; la priorité est rendue à une *dramatique* où la liberté et le corps, la mort et la faute, la passion et l'habitude, l'histoire et la vie privée sont les provocations principales de la réflexion. A ce renouvellement le personnelisme se sent d'autant moins étranger qu'il y a contribué... C'est bien pourquoi les « thèmes directeurs » de l'*Introduction aux existentialismes* sont proches parents des thèmes du *Traité du caractère* et du *Personnelisme*. Le « réveil personneliste », selon l'expression de 1936, sonne comme le « réveil philosophique » de l'existentialisme (pp. 15, 154-155).

Mais, et c'est ici la seconde remarque, en dépit de cette parenté, quelques différences subsistent dans l'*intention initiale* ; même quand les existentialismes subordonnent une problématique de connaissance à une exégèse de la condition humaine, ils conservent un tour spéculatif, théorétique, qui continue de les apparenter à la tradition des philosophies classiques. La critique du « système » et de « l'objectivité » atteste la permanence du problème des rapports entre le connaissant et le monde. L'existentialisme est donc une première fois une philosophie classique : par sa réflexion sur les limites du connaître révélées par la situation de l'existant humain ; de là l'importance de ses discussions sur l'universel et le particulier, l'essence et l'existence, le concept et les « existentiels », le mystère et le problème ; aussi le problème important demeure celui de la vérité, – lors même que l'on parle de vérité de l'existant, de vérité subjective ; ou, pour parler autrement, le problème reste celui de la raison (Karl Jaspers dit que la *philosophia perennis* est tout entière un hymne à la raison) – lors même qu'on oppose à l'extrême la « raison de l'englobant » à l'entendement anonyme et analyseur. La philosophie existentialiste veut une possession nouvelle de l'objectivité, l'élaboration d'une nouvelle intelligibilité, et, elle risque parfois le mot, une nouvelle « logique philosophique ».

Il me semble alors que le caractère actif, prospectif du personnelisme continue de le distinguer du caractère critique de

l'existentialisme ; le goût de promouvoir une action l'emporte finalement sur celui d'élucider des significations.

Plus radicalement l'existentialisme est une seconde fois apparenté à la philosophie classique par sa recherche d'une nouvelle ontologie qui seule le protège du bavardage et du faux pathétique. Sa question fondamentale est celle-ci : que signifie être pour moi, être pour autrui, être pour le monde, quel est l'être de tout étant, l'être en général ? Cette dernière question, Heidegger rappelle qu'elle n'est pas épuisée, mais seulement préparée par l'exégèse de la condition humaine ; c'est déjà à elle que je pense quand j'élucide le statut de l'homme comme contingent, existant là, comme ça ; l'idée même de néant est encore dans le registre ontologique, de même les « chiffres » selon Jaspers et le « mystère » selon Gabriel Marcel.

La rencontre d'Emmanuel Mounier avec l'ontologie existentialiste me paraît être celle-ci : l'intention éducative de son œuvre déborde une problématique proprement philosophique – une critique et une ontologie – mais, selon l'expression proposée plus haut, elle a valeur de matrice philosophique ; elle est capable d'une philosophie. Comment ?

L'intention qui l'anime importe en philosophie un tact, ou pour mieux dire, un discernement, lorsqu'elle se projette sur le plan d'une critique et d'une ontologie.

Ce n'est plus seulement dans l'*Introduction aux existentialismes* qu'il faut voir à l'œuvre ce discernement, mais aussi dans le *Traité du caractère* et dans le *Personnalisme*. Il oriente vers un bon usage de la « dramatique existentialiste », des thèmes de l'angoisse, de l'irrationalisme, de l'expérience et de la présence du néant dans l'être.

1° D'abord, plus qu'aucun des existentialistes, Mounier accentue la liaison et la tension entre la personne et la nature, ou, comme il dit souvent, la matière. Restant fidèle à ses premières analyses sur le couple personne-individu, il continue de figurer par un couple de notions deux directions plutôt que deux plans : une direction d'émergence ou de transcendance et une direction d'immersion ou d'incorporation, et il continue de repérer ce double mouvement dans des attitudes de civilisation. Néanmoins, après plus de quinze ans, la perspective ontologique est devenue plus importante : le personnalisme « précise des structures » (Le *Personnalisme*, p. 6) et cherche sous le nom de personne « le mode proprement humain de

l'existence » (*ibid.*, p. 9). Le terme de nature et de matière est désormais plus compréhensif que celui d'individu et suggère une dialectique plus vaste, que, dans une note d'*Espirit*, Mounier appelait anthropocosmique¹⁴ : l'optimisme tragique de la *Petite Peur* vient s'y inclure (pp. 30-32) ainsi que toutes les réflexions sur une unité de destin et de vocation de l'humanité (pp. 47-50 et 101).

2° Le « thème de l'autre » qui tient une si grande place dans tous les existentialismes rencontre un écho semblable dans le personnelisme : mais le sentiment préalable du lien entre le personnel et le communautaire opère ici aussi comme un détecteur critique dans le dédale des analyses existentialistes. Ce n'est pas par hasard que l'originalité de la personne s'exprime d'abord dans la communion et non dans la solitude (Le *Personnelisme*, pp. 35 et suiv.). Ce qui importe, c'est alors de retrouver les implications ontologiques des « actes originaux » par lesquels le moi s'ouvre à l'autre, passe du souci de soi à la disponibilité, de l'avarice au don.

Mais au moment où Emmanuel Mounier est si proche de Gabriel Marcel, il se retourne encore une fois contre tout « anti-collectivisme spirituel » et cherche dans les appareils techniques et abstraits du social le relais fondamental du communautaire. Je remarque même que le dernier livre de Mounier est plus soucieux qu'aucun du « rationnel » : « Si la pensée ne se fait pas communicable, donc impersonnelle sous un aspect, elle n'est pas pensée mais délire. La science et la raison objectives sont les supports indispensables de l'intersubjectivité. De même le droit est un médiateur nécessaire » (p. 46). C'est dans le même esprit que ce livre accentue l'idée d'une unité spatio-temporelle du genre humain, comprise du moins comme « mouvement vers l'unification de l'univers personnel ».

Cela explique la résistance de Mounier aux analyses sartriennes : celles du regard, par exemple ; le regard d'autrui ne me fige en objet qu'à la mesure de ma propre indisponibilité ; crispé sur moi-même, j'éprouve les entreprises d'autrui comme empiétantes, mais alors « c'est dans un projet préalable d'indisponibilité, et non dans ma liberté de sujet que je saisis l'autre comme objet, c'est dans la même disposition que je me réduis à le recevoir comme envahisseur » (*Introduction aux existentialismes*, p. 103).

3° Dès lors c'est avec beaucoup de sobriété, et comme une « pulsation complémentaire » de la vie personnelle, que Mounier

introduit les thèmes du recueillement, du secret, de la singularité, de la rupture. La critique antérieure de la vie privée, du monde de l'argent et de l'avoir est encore là en filigrane et fait apparaître ces catégories essentielles comme mutilées et perversies par l'isolement : les thèmes existentialistes « ignorent les dispositions de détente, d'accueil, de don, qui sont aussi constitutives de son être ».

Aussi, le *Personnalisme* n'accentue pas plus le thème de la liberté que le *Traité du caractère* ne fondait le monopole de la volonté ; replacer la liberté dans « la structure totale de la personne » (p. 72), c'est non seulement la joindre à ses conditions – *liberté sous conditions*, dit un chapitre, en souvenir du recueil écrit pendant la guerre – mais aussi reconnaître les valeurs qui en font « l'éminente dignité » (pp. 83 et suiv.) : « Ma liberté n'est pas seulement jaillissante, elle est ordonnée, ou mieux encore appelée » (p. 79) ; ma liberté est celle d'une personne « située » mais encore « valorisée ». Mounier est ici proche de Scheler, de Buber, de Hartmann, de Gabriel Marcel – mais selon son style propre : la critique du bourgeois et du bonheur et l'ascèse communautaire proposée avant-guerre continuent de former la substance concrète de cette philosophie des valeurs.

4° Finalement, pour Mounier, la liberté « n'est pas l'être de la personne, mais la manière dont la personne est tout ce qu'elle est et l'est plus pleinement que par nécessité » (p. 82) ; « la personne n'est pas l'être ; elle est mouvement d'être vers l'être et elle n'est consistante qu'en l'être qu'elle vise » (p. 85). Les valeurs sont précisément les significations d'action qui jalonnent ce mouvement vers l'être.

C'est bien ici la principale ligne de rupture avec Sartre.

Non seulement Mounier lui fait un reproche de méthode d'avoir admis comme exemplaires et canoniques, pour toute exégèse de la condition humaine, les expériences authentiques d'« inespérer » qu'il a rassemblées systématiquement. « Cette rage contre l'être ne traduirait-elle que le ressentiment d'avoir manqué ce que Gabriel Marcel appelle le lien nuptial de l'homme avec la vie ? » (*Introduction aux existentialismes*, p. 60). Mais derrière ce désaccord de méthode est une vraie opposition métaphysique : « L'absurdisme philosophique comporte une sorte de chantage lyrique. A la manière dont il mène parfois le débat, il semble que l'on ne puisse chercher de la raison ou de l'être dans le monde que par une sorte de lâcheté ou d'infantilisme

philosophique, qu'une position ne soit défendable que du moment où elle est intenable. Coupons court à ces intimidations. Il n'y a pas plus de courage à tout nier qu'à moins nier » (*ibid.*, p. 62). Nous retrouvons ici les notations de *l'Affrontement chrétien* : le discernement est une mince lame qui sépare le tragique du désespoir. Au fond, pour Mounier, l'existentialisme sartrien serait mieux appelé inexistentiel, faute d'avoir reconnu et salué la générosité, la surabondance qui attestent au cœur de la personne que son existence lui est paradoxalement donnée dans l'intimité de son vouloir. Ce don de l'être rend possible une vérité *pour* l'existant, une communion *entre* les existants et même une nature *de* l'existant qui soit le style permanent de ses inventions et de ses révolutions.

S'il fallait résumer les rencontres et les divergences à l'état naissant que signalent les deux mots *personne* et *existence* on pourrait dire deux choses :

Personne et existence se réfèrent d'abord à deux ordres de préoccupation qui ne se recouvrent pas exactement : d'un côté un souci éthico-politique, une intention « pédagogique » en liaison avec une crise de civilisation ; de l'autre une réflexion critique et ontologique en tension avec une tradition « philosophique » classique.

D'autre part, la personne est une manière de désigner une des interprétations de l'existence, une fois que l'on s'est placé sur le plan proprement critique et ontologique des philosophies de l'existence ; le mot souligne alors certains aspects de l'existence que l'intention pédagogique du personnalisme tient implicites : ce sont ceux que nous avons soulignés à l'instant, concernant les conditions matérielles de réalisation de l'existence humaine, le chemin communautaire de cette réalisation, son orientation par des valeurs, son fondement dans l'être qui lui est plus intérieur à elle-même qu'elle-même.

Nous avons été amenés à subordonner tous les points de vue nouveaux sur la personne au plus ancien : une recherche éthique concrète en prise directe sur « la Révolution du xx^e siècle ». La confrontation instituée par le *Traité du caractère* avec les sciences objectives de l'homme indique une autre direction d'investigation qui ne se laisse pas aborder dans la problématique existentialiste. Ainsi personne et individu, personne et caractère, personne et existence sont des expressions qui signalent des secteurs différents de recherche.

Emmanuel Mounier a eu, comme nul de ceux qu'il a su rassembler,

le sens pluridimensionnel du thème de la personne. Mais il me semble que ce qui nous a attachés à lui, c'est quelque chose de plus secret qu'un thème à multiples faces – l'accord rare entre deux tonalités de la pensée et de la vie : celle qu'il appelait lui-même la *force*, après les anciens moralistes chrétiens, ou encore la vertu d'*affrontement* – et la *générosité* ou l'*abondance* du cœur, qui corrige la crispation de la vertu de force par quelque chose de gracié et de gracieux ; c'est ce subtil alliage d'une belle vertu « éthique » avec une belle vertu poétique qui faisait d'Emmanuel Mounier cet homme à la fois irréductible et offert.

1.

« Révolution personaliste et communautaire », coll. *Esprit*, Aubier, 1935. (*Œuvres* de Mounier, t. I, Éd. du Seuil.)

2.

« Personalisme », coll. *Que sais-je ?*, P.U.F., 1950. (*Œuvres*, t. III, Éd. du Seuil.)

3.

« Manifeste au service du personalisme », coll. *Esprit*, Aubier, 1936, p. 9. (*Œuvres*, t. I, Éd. du Seuil.)

4.

Je ne puis, dans le cadre d'une étude sur *Emmanuel Mounier philosophe*, montrer comment une pédagogie englobe une politique, je veux dire l'implique tout en la situant dans une perspective plus vaste. C'est encore la figure typique du bourgeois qui fait du problème de l'argent la clef de toutes les analyses sociologiques de Mounier : *Argent et Vie privée*, *Anticapitalisme*, *Note sur la propriété*, etc. (*Révolution personaliste*, pp. 147 et suiv.) ; *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (Aubier, 1934 ; repris dans *Liberté sous conditions*, 1949). Il faudrait voir comment se rattache à la pédagogie de Mounier son « éthique des besoins » qui commande ses vues sur la propriété et le socialisme. Mais surtout une étude philosophique ne doit pas mettre dans l'ombre la lutte constante contre le préjugé antitechniciste : « Le personalisme n'est pas un jardin clos où le civilisé s'abrite de la civilisation, mais le principe qui doit animer, en la réinventant à son niveau, toute civilisation » (*Révolution personaliste*, p. 152).

5.

Liberté sous conditions. Trois essais : *Personalisme et christianisme* (1939) ; *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (1934) ; *Anarchie et personalisme* (1937), Éd. du Seuil, 1946. (*Œuvres*, t. I, Éd. du Seuil.)

6.

« Ce que l'Église gardera toujours du "naturalisme" de saint Thomas, c'est d'abord l'affirmation d'humanisme chrétien qui en est l'âme » (contre Luther, l'orthodoxie et le pessimisme des politiciens réalistes)

« ... C'est ensuite l'idée que les constructions les plus aventureuses de l'homme doivent reposer sur un sol primaire, sur du natif... » (contre l'anthropologie rationaliste et son idée d'une invention de l'homme par l'homme sans structure et sans fondement) « ... C'est en ce sens qu'une politique catholique rappellera toujours aux utopies évangéliques ou rationalistes la valeur des attaches, le poids de la durée, les limites du rêve » (*ibid.*, p. 71).

7.

De Landsberg, lire dans *Esprit* : « L'anarchiste contre Dieu », avril 1937 ; « Réflexion sur l'engagement personnel », nov. 1937 ; « Introduction à une critique du mythe », janvier 1938 ; « Kafka et la métamorphose », sept. 1938 ; « Le sens de l'action », oct. 1938 ; « Notes sur la philosophie du mariage », avril 1939 ; « Réflexion pour une philosophie de guerre », oct. 1939. *Problèmes du Personnalisme*, Éd. du Seuil, 1952.

8.

Qu'est-ce que le personnalisme ?, Éd. du Seuil, 1947. (*Œuvres*, t. III.)

9.

La Petite Peur du xx^e siècle. Cahiers du Rhône, Éd. de La Baconnière et Éd. du Seuil, 1948. (*Œuvres*, t. III.)

10.

L'Affrontement chrétien. Cahiers du Rhône, Éd. de La Baconnière, Neuchâtel, 1944. (*Œuvres*, t. III.)

11.

Traité du caractère, Éd. du Seuil, 1946. (*Œuvres*, t. II.)

12.

Introduction aux existentialismes, Denoël, 1946. (*Œuvres*, t. III.)

13.

Traité du Caractère, Éd. du Seuil, 1946. – *Introduction aux existentialismes*, Denoël, 1946. – *Le Personnalisme*, coll. *Que sais-je ?*, P.U.F., 1950.

14.

L'Homme et l'Univers (compte rendu), mai 1949, pp. 746-747 : l'homme récapitulation et verbe de l'univers : « Il l'hominise et l'intègre à la divinisation de l'univers entier..., il continue pour ainsi dire l'élan primordial de la création. » Mounier n'en oublie pas pour autant les menaces qui pèsent sur cette aventure du fait de la chute. C'est cette perspective anthropocosmique qui s'ouvre au terme de la *Petite Peur du xx^e siècle*.

II. PAROLE ET PRAXIS

Vérité et mensonge

On voudrait pouvoir commencer une méditation sur la vérité par une célébration de l'unité : la vérité ne se contredit pas, le mensonge est légion ; la vérité rassemble les hommes, le mensonge les disperse et les affronte. Et pourtant il n'est pas possible de commencer ainsi : l'*Un* est une récompense trop lointaine, il est d'abord une tentation maligne. C'est pourquoi la première partie de cette étude¹ sera consacrée à différencier notre notion de vérité. Je voudrais montrer que cet effort pour démultiplier les plans, ou les *ordres* de vérité, n'est pas un simple exercice scolaire, mais correspond à un mouvement historique d'éclatement ; la Renaissance a été par excellence le moment de prise de conscience du caractère pluridimensionnel de la vérité ; c'est par ce processus historique que le problème de la vérité concerne le mouvement même de notre civilisation et se prête à une sociologie de la connaissance.

Mais à ce processus de différenciation riposte un processus inverse d'unification, de *totalisation*, à quoi sera consacrée la deuxième partie de cette étude. L'interprétation de ce processus sera la clé de tout cet exposé : j'essaierai de montrer que l'unification du vrai est à la fois le vœu de la raison et une première violence, une faute ; nous toucherons ainsi un point d'ambiguïté, un point de grandeur et de culpabilité ; c'est précisément en ce point que le mensonge touche au plus près à l'essence de la vérité. Nous irons droit à l'aspect du problème qui concerne l'interprétation de notre civilisation. Historiquement, la tentation d'unifier violemment le vrai peut venir et est venue de deux pôles : le pôle clérical et le pôle politique ; plus exactement de deux *pouvoirs*, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Je voudrais montrer que la synthèse cléricale du vrai est la culpabilité de l'autorité spéciale qui s'attache pour le croyant à la vérité révélée, comme la synthèse politique du vrai est la culpabilité

qui pervertit la fonction naturellement et authentiquement dominante de la politique dans notre existence historique. Je serai donc amené à esquisser quelle espèce d'autorité la vérité théologique peut exercer sur les autres plans de vérité, en quel sens « eschatologique » et non « systématique » elle peut unifier tous les ordres de vérité aux yeux du croyant. De même me faudra-t-il élucider les limites d'une philosophie de l'histoire dans sa prétention à unifier les multiples plans de vérité dans un unique « sens », dans une unique dialectique de la vérité.

Les nœuds de mon analyse seront donc : la pluralisation des ordres de vérité dans notre histoire culturelle, le caractère ambigu de notre volonté d'unité, à la fois comme tâche de la raison et comme violence, la nature « eschatologique » de la synthèse théologique, le caractère seulement « probable » de toute synthèse par la philosophie de l'histoire.

Peut-être devine-t-on déjà que l'esprit de mensonge est inextricablement mêlé à notre recherche de la vérité, comme une tunique de Nessus collée à la stature humaine.

La différenciation des ordres de vérité

Au premier abord, rien de plus simple que la notion de vérité : la tradition la définit par un *accord*, un accord situé au niveau de notre puissance de juger (d'affirmer et de nier), un accord de notre discours avec la réalité et, secondairement, un accord de nous-mêmes à nous-mêmes, un accord entre les esprits. Retenons l'allure de la conduite de vérité : c'est une manière de nous disposer « conformément à... », « tel que... ».

Mais, au premier examen, cette définition apparaît purement formelle, comme le terme même de « réalité » qui lui sert de référence. Il y a un cas limite où le sens est d'autant plus clair qu'il est plus anodin, c'est celui où la conformité de notre pensée n'est que simple répétition d'un ordre déjà structuré, où notre dire ne découvre rien, n'innove rien, ne polémique contre aucune contestation : il pleut, le mur est blanc ; c'est vrai, tout le monde le sait. Dès que nous sortons de ces vérités coutumières et paresseuses, il est visible que le geste de *se disposer selon...*, *tel qu'est la chose*, est solidaire de tout un travail

qui consiste précisément à élaborer le fait comme fait, à structurer le réel.

Portons-nous tout de suite au niveau de la science expérimentale ; voilà l'activité de vérité la plus connue et pourtant la plus difficile et la plus tardive.

Sa manière de structurer la réalité institue un type de vérité fondamentalement solidaire de son style méthodologique. Il a fallu d'abord que les mathématiques, qui tournent le dos à la réalité visible, aient atteint une certaine maturité, puis que l'esprit ait hardiment posé que seul l'aspect mathématisable du réel était « objectif » et que les qualités perçues n'étaient que « subjectives ». Cette décision de l'esprit a une histoire (que Koyré a écrite) : elle date très exactement de Galilée. C'est cet événement culturel, à savoir la naissance de la science expérimentale, qui a précipité l'éclatement de la synthèse philosophico-théologique du vrai, du moins qui a rendu visible cet éclatement ; car, comme on le verra, elle n'a jamais existé qu'à titre d'intention ou de prétention.

Est-ce à dire maintenant que ce plan de vérité puisse devenir l'unique plan de référence de la vérité, et qu'il soit possible de professer une sorte de monisme de la vérité scientifique ? Le caractère élaboré de la notion de « fait » scientifique nous avertit déjà que le travail qui rend vrai – le travail de vérification – à quoi s'identifie la vérité expérimentale, est solidaire de la méthode qui règle ce travail et de la décision que prend l'esprit de définir l'objectif par le mathématisable. Il n'est pas jusqu'aux instruments qui ne soient, comme l'a montré Duhem, des détecteurs de faits scientifiques et des contractions matérielles de toute la science antérieure, des théories réalisées. La vérité apparaît donc solidaire du processus de vérification, c'est-à-dire des possibilités instrumentales, de la méthodologie particulière à une science donnée (laquelle détermine un fait comme physique, chimique, biologique, psychologique, etc.) et de la méthode expérimentale en général.

C'est pourquoi la vérité expérimentale laisse hors de soi d'autres plans de vérité ; on peut montrer brièvement comment elle les implique dans une sorte de « cercle ».

D'abord la vérité expérimentale suppose cela même qu'elle exclut : à savoir la puissance de conviction qui émane de ce monde perçu par une communauté d'hommes. Sons, couleurs, formes concrètes qui

constituent l'environnement de notre vie (notre *Lebenswelt*) sont déclarés subjectifs ; et pourtant, si nous sommes au monde, c'est parce qu'il y a du perçu. Cela reste vrai pour le savant non seulement dans sa vie extra-scientifique – pour lui aussi le soleil se lève, le pain et le vin se signalent par leur saveur, leur consistance, etc. – mais même dans sa vie scientifique : car les objets scientifiques qu'il élabore sont les déterminations de ce monde qu'il perçoit ; c'est dans l'horizon de ce « monde » que sa recherche est elle-même intramondaine ; bien plus, c'est dans ce monde perçu que sont situés ces objets culturels que constituent le laboratoire lui-même, les fils qui se croisent dans la lunette, l'oscillation de l'aiguille, le tracé de la particule dans la chambre de Wilson.

Le mouvement de résorption du perçu dans l'expérimental ne peut donc être pensé jusqu'au bout, puisque le perçu continue d'être le repère existentiel de l'objectivité scientifique. Une première fois nous assistons au dédoublement de la vérité entre l'objectivité et l'existence perçue ; ce dédoublement apparaît tout de suite comme un enveloppement mutuel, un « cercle ». Ceci est important pour notre interprétation ultérieure de l'unité du vrai ; on ne peut réduire ce « cercle » à une « hiérarchie », l'idée la plus satisfaisante pour notre esprit de synthèse.

J'ai commencé par cet exemple. parce qu'il est le plus saisissant ; mais voici qui touche de plus près à nos préoccupations éthiques et culturelles.

Nous avons dit que l'avènement de la science expérimentale était un événement de notre histoire culturelle comme la littérature, la théologie, la politique ; nous avons appelé le laboratoire et ses instruments des objets culturels, comme les maisons, les livres, les théâtres, les langages, les rites. Tous ces objets culturels sont non seulement enracinés dans la présence convaincante de ce monde perçu, mais ils sont l'œuvre d'une activité culturelle, d'une vie de culture, dont la science, considérée subjectivement comme travail humain, est une partie.

Or la science procède aussi à la réduction des objets de culture, en même temps que des objets perçus. Bien plus, elle réduit à la même mesure d'objectivité l'homme porteur de cette culture ; biologie, psychologie, sociologie sont des départements de la science naturelle, où l'homme n'a comme objet de science aucun privilège spécial. Et

pourtant cette science, qui résorbe l'homme comme un objet, *présuppose* une activité scientifique, et un homme-sujet, porteur et auteur de ces activités ; la réduction même de l'homme au statut d'objet n'est possible qu'à l'intérieur d'une vie de culture qui l'enveloppe dans sa praxis totale. La science n'y est jamais qu'une « praxis » parmi d'autres, une « praxis théorétique » comme dit Husserl, constituée par la décision de suspendre tout souci affectif, utilitaire, politique, esthétique, religieux, et par la décision de ne tenir pour vrai que ce qui répondra au critère de la méthode scientifique en général, et de la méthodologie particulière de telle ou telle discipline.

Nous rencontrerons ainsi un « cercle ». nouveau celui de l'homme comme objet de science et de l'homme comme sujet de culture. Du même coup surgit un nouveau plan de vérité, celui qui concerne la cohérence de la praxis totale de l'homme, l'ordre de son agir : c'est le plan même d'une éthique, au sens le plus général du mot.

Il nous faudra revenir tout à l'heure sur la notion difficile de vérité éthique ; contentons-nous pour l'instant d'avoir fait surgir les ordres de vérité les uns des autres, par un double processus d'exclusion et d'enveloppement mutuel. Nous avons ainsi esquissé une dialectique en quelque sorte triangulaire entre le percevoir, le savoir et l'agir. Le perçu, avec son horizon de monde, enveloppe en un sens le savoir et l'agir comme le plus vaste théâtre de notre existence ; les laboratoires, les applications de la science – au travail, au bien-être, à la guerre – donnent une présence perçue à la science, qui est ainsi mêlée à notre vie et à notre mort.

Et pourtant, le savoir scientifique à son tour enveloppe tout, puisque la science est précisément science du perçu et science de toute vie biologique, psychologique et sociale. En ce sens, nous avons été tellement imprégnés d'un minimum de science que nous percevons « presque » les objets du savant, les dimensions immenses du ciel, les vibrations du son et de la lumière, les hormones de notre voisin.

Mais on peut aussi bien dire que l'agir enveloppe tout, puisque savoir et même percevoir son œuvre de culture.

A vrai dire, cette dialectique à trois termes est encore bien grossière ; chaque attitude se « dialectise » en quelque sorte pour elle-même, et pas seulement en suscitant d'autres attitudes qu'elle exclut et exige. En disant que chaque terme de cette triade se « dialectise » intérieurement, je veux dire que chacun est travaillé par un processus

double et inverse, par une tendance à se *dogmatiser* et une tendance à se *problématiser*. C'est là une manière plus subtile de faire vibrer la vérité.

Considérons l'attitude scientifique qui nous a servi de premier point de repère, de première référence de vérité. Nous avons admis qu'elle nous proposait un style unique et simple de comportement en face du réel : le style expérimental. Il n'en est rien. Ce style expérimental, il est à bien des égards la contrepartie, le contre-pied d'un style mathématique, inauguré par le déni du réel. Mais l'œuvre scientifique se propose à l'homme, à la fois comme l'ambition de la Science et le métier des sciences. Sans fin, au cours de l'histoire, l'œuvre scientifique suscite un travail de rassemblement, de systématisation (parfois des disciplines nées séparément, des techniques disparates viennent se fondre dans une méthodologie qui les englobe) ; sans fin cette œuvre se scinde dans des disciplines, des spécialités, des méthodologies différentes. L'arbre ramifié de la science reste notre présupposition, mais tout enchaînement dogmatique des sciences est bouleversé par des hiatus, des empiétements qui rendent problématique l'idée même de système des sciences.

Ce n'est pas tout. Si la science a une situation unique dans un édifice éventuel de la vérité, c'est qu'elle est à nos yeux la pierre de touche et le modèle de la vérité. Toute vérité, pensons-nous, devrait être sinon *de* science, du moins *comme* la science. Ce modèle de vérité, la science a pu l'être excellemment aussi longtemps que l'idéal de l'*Epistêmê*, issu de la géométrie grecque, nous est apparu lui-même sans opacité, comme une réponse qui satisfait, qui sature totalement la question qui lui a donné naissance. L'ère galiléenne qui est en train de se clore repose sur un crédit total dans le caractère exemplaire du savoir mathématique reçu des grands Alexandrins ; c'est sur ce fond de clarté qu'a été inaugurée, et poursuivie avec le succès qu'on sait, l'exploration de type mécaniste de tout l'empire du visible.

Ainsi à un ordre mathématique sûr répondait, à l'autre extrémité, un monde expérimental susceptible d'être mathématisé. Plus l'acte scientifique paraissait exemplaire pour toute autre activité (pour l'éthique, le droit, l'économie), moins il paraissait problématique. Et voici qu'aux deux extrémités l'opacité resurgit : faisant retour à la crise première de leur origine, les mathématiques découvrent des actes, des décisions, des entreprises, là où Platon voyait des êtres

mathématiques – non certes absolus à *tous égards*, puisqu'il discernait déjà dans les nombres et les figures des « êtres par position », des êtres de moindre dignité que les êtres atteints par la dialectique philosophique – ; du moins ces êtres mathématiques avaient-ils pouvoir de lier la pensée et de s'imposer à un *voir*.

On ne dira jamais assez combien notre sensibilité à la vérité a été instruite, éduquée et, pour tout dire, réjouie par l'idée que la vérité est un spectacle pour notre entendement – spectacle que l'ordre céleste déployait en outre à nos yeux charnels comme la beauté ordonnée où l'ordre mathématique s'incarne. Si la vérité éthique avait quelque dignité pour un Kant, c'était comme la réplique pratique de cet ordre qui « oblige » la pensée : le ciel étoilé au-dessus de nos têtes et la loi morale dans notre cœur...

A cette crise des fondements répond, à l'autre bout de l'exploration de notre monde, la découverte d'une énergie qui, elle non plus, n'est pas un spectacle comme l'ordre céleste que les Anciens contemplaient, mais quelque chose comme la sanction d'une entreprise de l'homme ; l'énergie nucléaire que l'homme est *responsable* d'avoir libérée, avec toutes les chances et tous les périls qu'elle comporte, est comme le symétrique de cet acte par lequel l'homme inaugure les mathématiques. Et les deux actes se questionnent mutuellement. Du même coup, tout le comportement situé en deçà de l'axiomatique mathématique non éclaircie, et en deçà de la péripétie nucléaire de la physique, tout ce comportement scientifique, lancé par la géométrie des Grecs et par la physique mathématique de Galilée, apparaît soudain comme un comportement rassurant, clair, dogmatique par rapport à l'éclairement des extrémités du mathématique et des extrémités du physique – par rapport à cette grande problématisation de la science qui s'opère sous nos yeux.

Nous sommes ces hommes qui n'avons pas fini de tirer les conséquences de l'*Epistêmê* grecque et qui avons mis en question les fondements de cette *Epistêmê*. D'un côté tout nous invite à dogmatiser en hommes de science et à écraser de mépris toute démarche qui n'a pas traversé la clarification quantitative d'une discipline scientifique : ne sommes-nous pas au seuil d'une maîtrise exaltante des phénomènes de la vie ? sommes-nous même près d'entrevoir ce que sera une science véritable du psychisme supérieur ? Bien plus outre ces rebondissements de la science au-delà du cycle de l'expérience

mathématico-mécaniste, une nouvelle phase de théorisation est ouverte, non seulement par un foisonnement de disciplines mathématiques, mais par leur association avec la nouvelle logique symbolique, d'une part, et avec la théorie physique, d'autre part. Bref, une raison scientifique d'une autre ampleur que celle qu'ont connue Descartes et Kant prend forme sous nos yeux². Cela est vrai : tout cela invite l'intelligence scientifique à dogmatiser et à méconnaître ce « cercle » dans lequel elle est pourtant incluse, et où elle est en débats à la fois avec la conscience perceptive de notre être-au-monde et avec la conscience éthique de notre responsabilité : avec la vérité existentielle et la vérité éthique.

Mais, précisément, le travail de *problématisation* qui s'opère en sens inverse des tendances dogmatisantes de l'intelligence scientifique, replace l'acte scientifique dans son contexte d'existence et de responsabilité.

Voici que des décisions théoriques sont au principe des mathématiques, et que des décisions pratiques, voire politiques et militaires, sont provoquées par l'énergie nucléaire. L'assimilation par l'humanité d'une telle découverte pose des problèmes non plus d'objectivité, de savoir, mais de gestion des affaires humaines. Le problème militaire, industriel et économique de l'énergie atomique ne se pose pas à l'échelle où la théorie atomique est vraie, mais à l'échelle où nous existons ; il se pose dans le monde tel qu'il apparaît ; il se pose non dans l'univers tel que le physicien se le représente, mais dans le monde de la perception où nous sommes *nés*, où nous vivons et mourons. C'est dans le monde de la perception que nos instruments, nos machines ont une signification éthique et mettent en jeu nos responsabilités. Nous sommes ramenés par là même à notre « cercle ». L'extension de la vérité scientifique englobe l'homme comme un canton d'objets, mais les responsabilités que cette vérité scientifique met en jeu attestent que l'acte scientifique est englobé dans l'ensemble des actes de l'homme responsable, dans la figure globale de la « praxis » humaine.

On en dirait autant de la conquête de la vie par la science et de l'éventuelle conquête du psychisme supérieur et de la socialité humaine dans des disciplines scientifiques rigoureuses. Plus qu'aucun progrès scientifique, cette conquête remet l'homme dans le rang et le résorbe dans les choses ; mais d'autre part, plus qu'aucun progrès

scientifique, elle enveloppe une *question éthique virtuelle* : *que ferons-nous d'une telle puissance sur la vie et sur l'homme ?*

Le fait que nous puissions craindre pour l'homme, discerner des périls pour l'homme, *parce que* la science de l'homme commence et avance, ce fait même atteste la puissance d'enveloppement mutuel du savoir et de l'éthique. Ces craintes pour l'homme – qui dégénèrent chez tant de nos contemporains en peur et en désespoir – sont salutaires dans la mesure où elles attestent que la vérité éthique est la riposte de l'homme au progrès de son savoir, que la vérité éthique est, pour tout dire, la vigilance même de cet homme, au cœur de son monde perçu, parmi les autres hommes.

Cette manière dont la vérité scientifique se « dialectise » en elle-même et se prête ainsi au « cercle » du percevoir, du savoir et de l'agir, nous la retrouvons au cœur de la vérité éthique.

Rien de plus propre à dogmatiser que la conscience éthique ; rien de plus vulnérable aussi à la problématisation. D'un côté, ce qui fait la cohérence d'une conduite éthique personnelle, comme la stabilité d'une tradition commune, c'est de *ne pas recommencer* sans cesse à évaluer ses options principales, de ne pas remettre en question ses *valeurs* fondamentales, *mais* de les conserver comme des convictions acquises et de s'appuyer sur elles, afin de s'élancer légèrement et sans scrupule vers des situations nouvelles. Ainsi *se consolide* un ordre de valeurs qui permet de trancher vite et de désencombrer des hésitations dernières les décisions quotidiennes.

Cette espèce de sédimentation de nos choix fait qu'il y a pour nous un « monde » éthique, une conception du bonheur et de l'honneur qui est notre référence morale propre, et plus encore le trésor des grandes civilisations. Toute une histoire, individuelle et collective, est ainsi contractée dans un ordre stable. Nous pouvons nous *appuyer* dessus ; c'est ainsi que se constitue pour nous l'un des deux aspects de la vérité éthique : une conduite vraie c'est en un sens celle qui se conforme à..., qui se dispose *selon* cet ordre moral non remis en question.

Mais il suffit d'avoir une fois mis en doute un parti pris ancien, une coutume, une conviction, pour que soudain tout vacille et que s'avère la précarité du « monde éthique » pour qu'une interrogation sans fin s'attaque aux branches maîtresses sur lesquelles est assise notre action et que le vertige de notre condition éthique s'empare de nous. Y a-t-il un pouvoir de nous obliger, y a-t-il un foyer d'autorité qui résiste à

notre fantaisie, à la tentation de l'acte gratuit ? Cette interrogation est l'autre face de l'idée de vérité éthique : car dans ce doute, dans cette interrogation qui ébranle l'ordre tout fait, nous cherchons l'obligation authentique, nous nous disposons encore selon l'exigence plus authentique, plus originelle, capable à la fois de nous commander et de nous attirer. Nous soupçonnons que la vérité morale doit être quelque chose comme cette tension entre une obéissance muette à un ordre tout fait, toujours sous la main, et cette obéissance interrogative et, si je puis dire, dubitante, adressée à la valeur essentielle qui échappe toujours plus loin que toute coutume déjà consolidée.

Peut-être retrouverait-on ce rythme de dogmatisation et de problématisation de la vérité éthique au principe de tous les paradoxes de la vie morale : je ne reconnais une valeur qu'en la servant ; une valeur n'est authentique – justice, véracité, etc. –, que dans sa dialectique avec une autre ; l'universel est l'historique, etc.

Ce n'est pas le lieu ici de faire la théorie de la vérité morale ; après avoir situé grossièrement l'un par rapport à l'autre trois grands ordres de la vérité, il fallait en quelque sorte animer intérieurement – ou comme nous avons dit « dialectiser » – chacun de ces ordres, pour pressentir non seulement que la vérité c'est qu'il y a des ordres de vérité, mais que chaque ordre est travaillé par un double mouvement de dogmatisation et de problématisation.

Ainsi ne cesse de se pluraliser notre conscience moderne. Que sera-ce si nous réintroduisons, dans ce schéma triangulaire, la multitude des autres dimensions où une conduite – « conformité » – c'est-à-dire une conduite de vérité – peut intervenir ?

L'art lui-même comporte vérité.

Vérité de respect et vérité de doute.

Point d'architecture sans respect des exigences du matériau : que l'art de la pierre n'aille pas faire du faux bois, que l'art du ciment armé ne répète pas celui de la pierre ; que des colonnes ne fassent pas semblant de porter une voûte. L'imaginaire même a sa vérité que le romancier connaît bien et le lecteur aussi : un personnage est vrai quand sa cohérence interne, quand sa présence complète dans l'imagination commande à son créateur et fait la conviction du lecteur.

Mais cette vérité de soumission est aussi vérité de mise en

question. Est vrai l'artiste qui ne connaît que la motivation propre à son art et ne cède point à des impératifs extérieurs à son art : plaire au tyran, illustrer la Révolution. Même lorsqu'il peint la société de son temps, même lorsqu'il prophétise des temps nouveaux, l'artiste est vrai s'il ne démarque pas une analyse sociologique *déjà* faite et une revendication qui a *déjà* trouvé une expression non esthétique. C'est lui, au contraire, qui créera du neuf, socialement et politiquement valable, s'il est fidèle à la puissance d'analyse qui procède de l'authenticité de sa sensibilité comme de la maturité des moyens d'expression hérités. Il faudra y revenir à propos de la « synthèse politique du vrai » : l'art vrai, conforme à sa motivation propre, est engagé quand il ne l'a pas voulu, quand il a accepté ne pas connaître lui-même le principe de son intégration à une civilisation totale.

Quoi qu'il en soit de cette situation politique de la vérité esthétique, celle-ci introduit dans notre vie de culture une ligne nouvelle de partage et d'éclatement. Une existence purement esthétique est possible ; et tous les autres hommes sont au bénéfice de cette aventure ; que serait pour nous le spectacle émouvant de ce monde perçu, matrice de notre existence, si l'artiste ne nous en rendait sans cesse la joie, même par l'artifice extrême de l'art abstrait ? En sauvant la couleur, et le son, et la saveur du mot, l'artiste, sans le vouloir explicitement, ressuscite la vérité la plus primitive du monde de notre vie que le savant ensevelit ; en créant des figures et des mythes, il interprète le monde et institue en permanence un jugement éthique sur notre existence, même s'il ne moralise pas, surtout s'il ne moralise pas. *Poetry is a criticism of life...*

Ainsi tous les ordres de vérité se contestent et se restituent mutuellement dans un « cercle » sans fin.

Encore faudrait-il faire intervenir une autre dimension, dans ce message chiffré et surchiffré de notre histoire culturelle : la dimension *critique*, celle qui est ouverte par notre philosophie occidentale de type socratique, cartésien, kantien, et qui consiste à poser la question préalable : comment est-il possible qu'il y ait un « sens » pour moi ou en soi ? La philosophie occidentale a introduit dans le champ de la vérité une puissance, à la fois corrosive et constructive, de *questionner*, qui transforme le problème même de la vérité que les disciplines particulières rencontraient comme un problème de concordance externe de cohérence interne. Elle en fait le problème du *fondement*.

Cela aussi fait partie de notre tradition culturelle. A mesure que les sciences se détachaient de la philosophie conçue comme Science universelle, celle-ci rejaillissait comme la question de la limite et du fondement de toute science. Du même coup, elle donnait naissance à une histoire de second degré, l'histoire de cette subjectivité philosophique qui doute et interroge sur le fondement. Et cette histoire n'est point vaine, car une critique de la vie est déjà une nouvelle vie, un nouveau type de relations humaines : le genre de vie philosophique ; cette histoire qui se répercute dans les sciences, dans le droit, dans l'éthique – et même, comme on le verra plus loin, dans la théologie –, se poursuit de façon discontinue, à travers les empires et les guerres, enjambant de grands silences, et se renouant soudain dans de nouvelles œuvres.

L'unité comme tache et comme faute la synthèse cléricale

Nous arrivons maintenant au point critique de toute cette réflexion. Le développement culturel issu de la pensée grecque est donc un processus de pluralisation de l'existence humaine, devenue capable d'innombrables contrepoints.

Et pourtant nous sommes voués à l'unité. Nous voulons que la vérité soit au singulier, non seulement dans sa définition formelle, mais dans ses œuvres. Nous voudrions qu'il y ait un sens total qui soit comme la figure signifiante totalisant toute notre activité culturelle. Que signifie ce vouloir concernant l'unité des vérités ?

Il me semble que ce vouloir est très ambigu. D'un côté il représente une exigence, c'est-à-dire une tâche authentique : un pluralisme absolu n'est pas pensable. C'est la signification profonde de la « raison », au sens où Kant la distingue de l'entendement : l'entendement s'applique à des objets, s'incarne dans des œuvres de pensée, il est déjà dans la dispersion ; la raison est la tâche suprême d'unifier les pensées entre elles, les pensées et les œuvres, les hommes entre eux, la vertu et le bonheur.

Autant que la tâche de la raison, l'unité est la tâche du sentiment ; j'entends par sentiment cette prépossession confuse, sur le mode du

désir, de la tristesse et de la joie, de l'unité cherchée, perdue ou entrevue ; l'unité est aimée. Sans le concevoir ; nous comprenons affectivement que la joie des mathématiques doit être *la même* que celle des arts ou que celle de l'amitié ; toutes les fois que nous pressentons des connexions en profondeur entre des réalités, des points de vue ou des personnages disparates, nous sommes heureux ; le bonheur de l'unité atteste un plan de *Vie* qui est plus profond que la dispersion de notre culture. Oui, la Vie doit signifier finalement l'unité comme s'il y avait d'abord la vie brute, le vouloir-vivre non-scindé, puis la puissante explosion culturelle de notre existence selon toutes les dimensions de la vérité, et au-delà de cette dispersion, une autre unité qui serait Raison et Vie...

Quoi qu'il en soit de ce vœu de l'unité³ il est au principe et à la fin des vérités. Mais dès que l'exigence d'une vérité-une entre dans l'histoire, comme une tâche de civilisation, elle est aussitôt affectée d'un indice de violence ; car c'est toujours trop tôt qu'on veut boucler la boucle. L'unité *réalisée* du vrai est précisément le mensonge initial.

Or cette culpabilité attachée à l'unité de la vérité – ce mensonge de la vérité – apparaît quand la tâche d'unifier coïncide avec le phénomène sociologique de l'*autorité*. Non point que l'autorité soit vicieuse dans son principe ; elle est au contraire une fonction irremplaçable. Peut-être n'est-il pas pensable que le gouvernement des personnes, sous toutes ses formes, se dissolve dans l'administration des choses. Il y aura toujours des situations où l'homme commandera à l'homme, même s'il est son délégué. L'autorité n'est pas coupable en soi. Mais elle est l'occasion des passions du pouvoir. C'est à travers les passions du pouvoir que certains hommes exercent une fonction unifiante. C'est ainsi que la violence simule la plus haute tâche de la raison et la plus ferme attente du sentiment. Bel exemple d'ambiguïté, où, comme toujours, la faute est indiscernable de la grandeur...

La première manifestation historique de cette unification violente de la vérité – du moins la première que nous considérons, car il n'est pas question d'épuiser ici le problème du pouvoir –, est liée à la théologie, à son autorité, au pouvoir clérical du vrai (je prendrai désormais « clérical » au sens péjoratif, opposé à « ecclésial »).

Je me placerai à partir d'ici dans une perspective chrétienne, et même précisément théologique et ecclésiale, et je dois dire que si ma position est fortement accentuée dans un sens « réformé », je l'espère

largement commune, à quelques accents près, à mes camarades catholiques.

Pour le chrétien, la théologie introduit dans sa vie de culture une dimension de vérité qu'il faut bien situer par rapport aux précédentes. Mais la théologie n'est pas elle-même une réalité simple : du point de vue de notre investigation sur la vérité, elle est elle-même un complexe de plans de vérités. Avant d'être cette tentation de violence que nous dirons, elle est une réalité subordonnée, soumise ; sa référence au-delà d'elle, c'est la Vérité qui *est* et qui se *montre* comme une personne. C'est ainsi qu'elle se donne, et le sociologue agnostique peut tout au moins la comprendre phénoménologiquement telle qu'elle se donne. Cette Vérité n'est point la théologie, mais la maîtresse de la théologie, et la théologie n'y a même pas directement accès ; car cette Vérité qui s'est montrée ne nous atteint que par une chaîne de témoins et de témoignages. A la vérité qui est, adhère la vérité comme témoignage sur elle : le doigt qui montre ; ce premier témoignage est l'Écriture ; à sa vérité se subordonne et se mesure la vérité de la prédication, qui dans l'acte du culte transmet et explique à la communauté d'aujourd'hui le témoignage premier. S'il y a donc une vérité de la prédication, c'est dans sa conformité au témoignage sur la Vérité-personne. Mais comme la prédication est toujours un acte d'aujourd'hui, un acte dans la modernité présente, elle présente déjà les caractères dialectiques de la vérité humaine ; elle aussi se dialectise entre les deux pôles mortels d'une répétition anachronique et d'une aventureuse adaptation de la Parole aux besoins actuels de la communauté des croyants ; cette vérité de la prédication est donc toujours à la recherche d'une fidélité qui serait créatrice.

C'est à cette vérité – toujours en route – de la prédication, que s'articule la vérité possible de la théologie et la profession de « docteur » qui supporte cette vérité possible. Or la théologie est, par nécessité, un acte culturel qui interfère avec toute la vie culturelle d'un peuple ou d'une civilisation.

La théologie, en effet, est un effort pour *comprendre* non point au sens où elle voudrait rendre croyable la Révélation ; mais en un double sens : d'abord elle est une critique de la prédication, dont elle mesure le contenu à la Parole de Dieu ; elle juge donc de la prédication ; mais cette fonction critique suppose une fonction de totalisation ; comprendre, pour elle, c'est comprendre dans son

ensemble les moments de la Révélation. Comprendre, c'est toujours saisir une totalité ; alors que les thèmes de la prédication s'égrènent au long de l'année liturgique, elle veut en faire une figure d'ensemble. Par là elle est une réalité culturelle, comparable à d'autres ; elle cherche des implications, des enchaînements, elle met de l'ordre : de l'ordre entre des thèmes de vie pour le croyant (être-pécheur, justifié, être-sanctifié, espérer la fin), de l'ordre entre des thèmes de vie et des événements absolus (Incarnation, Croix, Résurrection, Parousie), bref entre une totalité d'expérience et une totalité d'événement. Tout dialectique, tout hachuré d'antithèses que soit cet ordre – distendu entre incarnation et rédemption, entre conversion individuelle et vie communautaire, entre vie présente et vie éternelle, entre effort historique et fins dernières –, il est une manière de comprendre ; comme tel, il use des langues, des appareils notionnels de la philosophie, du droit, de la vie sociale ambiante et ainsi interfère avec toute la culture.

La théologie interfère avec la culture, non seulement en *intégrant* des éléments culturels, mais en *s'opposant* fonctionnellement à cette autre tentative pour ressaisir l'ensemble de notre existence, en s'opposant à la philosophie. La vérité théologique se constitue par cette polarité même : il peut exister une prédication indifférente à la philosophie, il ne peut pas exister de théologie sans référence philosophique, et cette référence ne peut pas ne pas être une opposition naissante, au moins de type méthodologique. En effet, si la compréhension théologique est une critique de la prédication, et si, à ce titre, elle est toujours en rapport avec une communauté de fidèles, la philosophie est une critique de l'entendement et du savoir. Sa base de référence, c'est l'idéal du savoir rationnel, et plus précisément la science contemporaine telle qu'elle façonne la structure de l'entendement à un moment donné. La volonté de comprendre universellement est nécessairement en tension avec la volonté théologique de comprendre par des événements absolus et par une expérience centrée sur ces événements absolus. Cette polarité va prendre sa figure dramatique à partir de la péripétie autoritaire et violente qu'il faut dire maintenant.

La théologie interfère avec la culture, non seulement par sa manière de comprendre, mais par son caractère d'autorité. L'autorité n'est pas en elle un accident social surajouté ; elle est un aspect

fondamental de la Révélation et de la vérité que le croyant y reconnaît. Les événements de la Révélation sont capables de changer *ma* vie ; ils sont également fondateurs d'une nouvelle existence communautaire ; en ce sens ils ont autorité sur ma vie et sur *notre* communauté. Le parole de Dieu est autorité par son sens pour moi et pour nous. L'autorité est un phénomène fondamental de la sphère religieuse : Dieu veut quelque chose pour moi et pour nous. Comme Cullmann l'a montré, c'est le sens premier du terme *dogma*, plus radical et plus vaste que le terme *doctrina*, qui n'en explicite que la dimension théorique : le *dogma* est un ordre pour moi à travers un événement absolu, et qui, comme tel, tient en puissance une *doctrina*. C'est par ce biais que la Vérité est autorité ; l'enchaînement se présente ainsi : autorité du Verbe, autorité du témoignage scripturaire, autorité de la prédication fidèle, autorité de la théologie.

Terrible dépôt – et terrible tentation, pour les « autorités » de la communauté chrétienne, d'exercer cette autorité de la Parole ! Car voici une autorité de l'homme sur l'homme – l'autorité du prêtre, du conducteur d'Église – que l'autorité de la Parole de Dieu sur l'homme semble authentifier et soutenir. L'équivoque d'une autorité sociologique spéciale et de l'autorité de la Vérité est inscrite dans l'ambiguïté même de la réalité ecclésiale.

Cette équivoque est le piège privilégié de la passion cléricale. Car il y a un pathos clérical, qui est tout à la fois *rabies theologica* et passion du pouvoir, et qui, le plus souvent, coïncide avec l'esprit despotique et l'étroitesse de champ de conscience de la vieillesse. Cette passion, d'autant plus perfide qu'elle se croit au service de la vérité, accompagne, comme une ombre, l'histoire de l'Église, l'histoire des Églises.

C'est à partir de cette situation fondamentale de l'autorité cléricale qu'il faut comprendre la prétention endémique des Églises de récapituler tous les plans de vérités dans un système *actuel* qui serait à la fois une *doctrina* et une civilisation. Ce n'est pas un pur accident historique qu'au Moyen Âge on ait tenté de lier la Parole à un système du monde, à une astronomie, à une physique, à un système social. Cette tentative a sa racine dans la déviation passionnelle de l'autorité ecclésiastique devenue pouvoir clérical. Toute l'idée de chrétienté serait à repenser, à partir d'une critique des passions de l'unité. Cette entreprise grandiose exprimait à la fois la grandeur de l'homme

cherchant l'unité et la culpabilité de la violence cléricale.

C'est ici que le mensonge est le plus contigu à la vérité : il faudrait faire toute une exégèse du mensonge à motivation cléricale ; que de ruses pour rester « conforme », comme si rien ne ressemblait plus à la conformité du vrai que le conformisme du mensonge ! Tel qui innove en astronomie ou en physique tentera de cacher aux autres, voire à lui-même, la rupture de la synthèse cléricale que sa découverte implique. L'ère de ces habiletés, de ces arrangements, de ces manières de dire sans dire, de laisser entendre et de retirer, n'est point close ; aujourd'hui la cosmologie ne pose peut-être plus de tels problèmes – du moins dans les termes de la Renaissance –, mais la biologie hier encore, les sciences de l'homme aujourd'hui et demain, ont suscité et susciteront le même type d'alternative que celle qui faillit coûter la vie à Galilée. Le passion cléricale est capable d'engendrer toutes les figures fondamentales du mensonge que le totalitarisme politique réinventera : depuis le faux banal, la dissimulation et l'habileté, jusqu'à cet art de faire croire, qui est l'âme de la propagande, et qui consiste à faire coaguler un ensemble de croyances, de mœurs, de notions, de représentations dans une masse indivise qui offre une sorte de surface lisse, sclérosée et imperméable à l'action dissolvante de la réflexion et de la critique. A son tour, ce mensonge actif de la propagande cléricale, qui souvent a perdu le fil de ses propres machinations, sert de couverture à « la plus rusée des bêtes du jardin » – l'imposture –, l'imposture ou la mauvaise foi consolidée en foi.

Il me semble que, du même coup, le phénomène d'éclatement de la vérité, où nous avons reconnu en gros l'esprit de la Renaissance, prend un sens tout nouveau : nous l'avions décrit comme un processus de différenciation méthodologique ; ce processus peut être réinterprété à la lumière de nos réflexions sur la synthèse cléricale.

1. Il apparaît que cet éclatement de la vérité a été d'abord et fondamentalement la rupture de l'unité cléricale du vrai.

2. L'autonomie de la science est le point privilégié de cette rupture : à cet égard l'incident de Galilée a une signification symbolique : « Et pourtant elle tourne... » ; cette affaire n'est point un accident historique ; elle résume un drame permanent : le drame de la vérité autoritaire de la Révélation et de la vérité libertaire de la science. Mais cette autonomie, à son tour, risque toujours de virer à

un nouveau dogmatisme, à une suffisance prétentieuse qui comporte son propre « pathos », face à celui du théologien.

3. Si la science est le lieu de la rupture, la philosophie, avec son pouvoir de questionner sans fin, est le nerf de la révolte. C'est ici que nous retrouvons nos réflexions sur la polarité de la théologie et de la philosophie ; mais il faut encore les compléter ; car cette polarité méthodologique entre deux manières de comprendre, de penser par totalité, se double maintenant d'une polarité passionnelle, d'une polarité coupable. Car s'il y a un « pathos » théologique, il y a aussi un « pathos » philosophique ; face au « pathos » de l'autorité, le « pathos » de la liberté comme défi ; et cela, le philosophe ne l'admet pas aisément ; la liberté devenue folle ne tolère pas l'autorité de la Parole et, « vidant l'enfant avec le bain », expulse l'ecclésial avec le clérical, rejette l'« obéissance de la foi », dont parle saint Paul, avec l'obéissance cléricale. Ainsi la théologie et la philosophie s'affrontent, tout au long de notre histoire d'Occident, à travers leurs propres expressions passionnelles ; le philosophe dénonce l'Inquisition et se fait l'avocat de Galilée contre la violence cléricale ; le théologien dénonce l'*hybris* des grands systèmes philosophiques, même et surtout si ces systèmes sont le système de Dieu. Le philosophe et le théologien annoncent chacun quelque chose d'essentiel, l'un l'audace de la vérité et l'autre l'obéissance à la Vérité ; mais peut-être n'est-il pas possible que chacun soit tellement guéri qu'il puisse prononcer authentiquement la vérité qui lui donnerait raison. Peut-être n'est-il pas possible que le théologien puisse prononcer, sans esprit d'annexion et d'amère satisfaction, la terrible parole : « Je détruirai la sagesse des sages, et j'anéantirai l'intelligence des intelligents. » Peut-être n'est-il pas possible que le philosophe puisse exercer sans orgueil l'admirable et redoutable liberté du doute socratique...

4. Pour le chrétien, la rupture de cette unité violente de la vérité est un bien. D'un côté elle marque la prise de conscience de toutes les possibilités de vérité, la prise d'envergure de l'homme. De l'autre, elle signifie la purification de la vérité de la Parole ; la Parole de création et de récréation n'est pas un langage de science, n'est pas une cosmologie, n'est pas même une éthique, ni une esthétique. Elle est d'un autre ordre. Ce départage ne peut être, dans notre économie passionnelle, qu'un cruel apprentissage de la rupture, qu'une dure école de déception où la déchirure est la seule chance de la suture. Ce

rude processus est encore en cours pour les sciences de l'homme, pour l'histoire et les sciences sociales, pour la psychologie et la politique.

Qu'est-ce alors, pour le chrétien, que l'unité du vrai ? Une figure eschatologique, la figure du « dernier jour ». La « récapitulation de toutes choses en Christ », selon l'épître aux Colossiens, signifie à la fois que l'unité sera « manifestée au dernier jour » et que l'unité n'est pas une puissance de l'histoire. En attendant nous ne *savons* pas ce que signifie qu'il y ait une vérité mathématique *et* la Vérité qui est Quelqu'un ; tout au plus percevons-nous parfois quelques précieuses consonances, qui sont comme les « arrhes de l'Esprit », au-delà de toutes les synthèses violentes et de toutes les dissociations culturelles de l'unité cléricale.

C'est pourquoi l'idée d'un « humanisme intégral », où seraient harmonieusement situés tous les plans de vérité, est un trompe-l'œil. Le sens final des aventures dangereuses de l'homme et des valeurs qu'elles développent est condamné à rester *ambigu* : le temps reste temps de débat, de discernement et de patience.

La synthèse politique du vrai

Ce qui vient d'être dit de la synthèse « cléricale » facilite l'accès à la seconde tentation d'unification du vrai : par la conscience *politique*.

Nous avons ici un nouveau carrefour à reconnaître : en effet, la politique a une fondamentale vocation et capacité de rassembler les intérêts et les tâches de l'existence humaine ; c'est dans le pouvoir politique que se noue le destin d'un ensemble géo-historique : cité, nation, groupe de peuples. Pour chacun de nous, la vie dans l'État n'est pas un secteur comme les autres de notre existence : quelque chose s'y joue qui concerne le travail et le loisir, le bien-être et l'éducation, les techniques et les arts, finalement la vie et la mort, comme la guerre le rappelle. C'est bien pourquoi la vie dans l'État est une totalité enveloppante par rapport aux mœurs, aux sciences et aux arts. Nous le remarquons tout simplement par le fait que les sciences, les arts, les mœurs sont des réalités qui ont un caractère « public » ; l'État, en tant que vouloir « public » central, l'État a un minimum de responsabilités à l'égard de ces activités d'intérêt commun ; cela est

vrai même de l'État le plus libéral. Nous sommes donc manifestement à un carrefour du politique et des divers ordres de vérités. A la limite, il n'y a pas de problème qui soit politiquement neutre, c'est-à-dire sans incidences sur la vie de l'État.

J'ai accentué à dessein le tour hégélien de ces notations, pour présenter en raccourci l'irruption du politique dans le champ de la vérité. L'État est certainement un des points où se nouent les divers fils que nous avons complaisamment effilochés dans la première partie.

Or la formation d'une conscience politique, surtout depuis la Révolution française, coïncide à la fois avec le moment où la complexité des plans d'existence et de vérité est portée à un point élevé de virulence, et avec le moment où la déchristianisation de notre société laisse vacante la fonction théologique de rassemblement : au bout du triomphe de la Renaissance, la succession de la violence cléricale est ouverte.

Comment l'État peut-il exercer cette fonction hégémonique, en particulier sur la recherche scientifique, la vie esthétique et même l'éthique ? L'Église l'exerçait à travers une doctrine, à travers une doctrine ayant autorité : la théologie. Cette fonction médiatrice, au point de vue d'une sociologie de la connaissance, entre le pouvoir de l'État et les différents plans de la recherche humaine, est tenue depuis cent ans par la philosophie de l'histoire.

Toutes les philosophies de l'histoire, il est vrai, ne sont pas aptes à cette fonction ; la violence ne s'insinue par cette porte qu'à deux conditions. Il faut d'abord que la philosophie de l'histoire se comprenne elle-même comme recherche d'une *unité de sens* : ce n'est pas le cas de toutes les philosophies de l'histoire. En revanche, dès que le philosophe de l'histoire met en perspective tous les plans de vérité, toutes les activités culturelles, par rapport à un motif conducteur de l'histoire, il commence d'exercer une violence virtuelle à l'égard des tendances divergentes de l'histoire, même s'il pense seulement comprendre et non transformer l'histoire. Il dit : « La vérité une devient et sera : toutes les contradictions se dénoueront dans une plus haute synthèse » ; et, déjà, il ne comprend plus ce qui ne rentre point dans sa loi de construction, il le biffe mentalement, il le détruit en pensée.

La seconde condition sur le chemin de la violence effective est

l'identification, par la philosophie de l'histoire, de l'unique loi de construction (qu'elle soit ou non dialectique) avec une force sociale, avec un « homme de l'histoire ». La tyrannie des fascismes était la plus grossière, parce que leur homme de l'histoire était borné à un peuple, à une race : leur philosophie de l'histoire n'était jamais qu'un provincialisme, sans perspective pour l'ensemble de l'humanité, sinon l'asservissement à la race des seigneurs. C'est pourquoi le totalitarisme s'y réalisait comme à l'état pur. Le cas du marxisme est singulièrement plus complexe. A bien des égards il est la philosophie de l'histoire par excellence : non seulement il apporte une formule de la dialectique des forces sociales – sous le nom de matérialisme historique – mais il discerne dans la classe prolétarienne la réalité à la fois universelle et concrète qui, aujourd'hui opprimée, fera demain l'unité de l'histoire. Du même coup, la perspective prolétarienne fournit à la fois un sens théorique de l'histoire et une tâche pratique *pour* l'histoire, un principe d'explication et une ligne d'action. L'universalisme prolétarien est en principe et fondamentalement libérant par rapport au provincialisme fasciste. Mais la prise du pouvoir, en une province de la terre, par les hommes de la dialectique fait resurgir toutes les conséquences autoritaires d'une philosophie de l'histoire qui prétend au monopole de l'orthodoxie.

Voici un État qui se considère à la fois comme l'instrument humble et l'interprète orgueilleux de la philosophie de l'histoire. Toutes les recherches, toutes les hypothèses, même scientifiques, sont désormais mises en perspectives, orientées et émondées par cet État ; il n'y a plus de vérités autonomes, d'« objectivité » scientifique détachée ; l'ère libérale ouverte à la Renaissance est close. On comprend alors qu'un débat de biologie ou de linguistique puisse être tranché selon un critère politique.

Ainsi une doctrine universaliste, à travers le prisme de l'autorité et du pouvoir, peut être aussi tyrannique qu'une doctrine raciste, si elle comprend comme elle son devoir d'unifier. De la même manière, quoique plus puérile, l'*american way of life*, refusant d'être mis en question par l'histoire du reste du monde et se targuant de la bonne conscience, est tout aussi capable de recueillir l'héritage nazi que le « centralisme démocratique » ; dès l'instant qu'est tentée la synthèse prématurée des plans d'existence et de vérité, les mêmes processus violents se répètent avec la même banalité.

Je ne crois pas qu'on comprenne l'importance sociologique de cette apparition des philosophies de l'histoire, si l'on n'a pas pris d'abord une conscience claire du processus de dispersion de la culture dont elles rencontrent la résistance. Je ne crois pas non plus qu'on la comprenne, si l'on n'a pas présent à l'esprit le rôle historique de la synthèse cléricale. La philosophie de l'histoire est le nerf de la synthèse politique, *comme* la théologie a été le nerf de la synthèse cléricale. La philosophisme fonctionnel est frappant entre la fonction d'intégration de la philosophie de l'histoire et celle de la théologie médiévale. La philosophie de l'histoire – qu'elle soit dialectique ou non – cumule elle aussi une tâche et une faute. D'un côté la philosophie de l'histoire est une des émergences concrètes de cette volonté d'unité où nous avons reconnu la grandeur de la raison et du sentiment ; de l'autre elle atteste cette violence originelle qui corrompt toute prétention au « système ».

Grandeur et culpabilité de l'unité politique du vrai...

Ce parallélisme fonctionnel entre l'unité cléricale et l'unité politique du vrai, plus exactement cette similitude entre les instruments ou organes de l'unité, entre la théologie et la philosophie de l'histoire, se traduisent par une étrange ressemblance dans le règne du mensonge. La naissance cléricale et la naissance politique du mensonge ont une parenté frappante : soumission habile et désobéissance rusée ; propagande adroite à jouer de toutes les ficelles psychologiques ; censure des opinions divergentes et mise à l'index des livres et des films ; art de « faire croire », de faire coaguler tous les aspects d'une civilisation dans une mentalité imperméable à la critique externe ; transformation perverse du doute socratique en une auto-critique qui restaure seulement l'orthodoxie un instant ébranlée.

On objectera, avec raison, que la philosophie de l'histoire, et singulièrement la philosophie marxiste de l'histoire, sont le seul moyen de mettre de l'ordre dans le foisonnement du passé, et surtout de promouvoir une politique rationnelle, capable d'embrasser les intérêts à la fois des prolétariats et des peuples de couleur et d'élaborer une politique mondiale à longue portée – bref que l'universalisme marxiste, par essence et par excellence, délivre de la violence romantique des « Führer » et des « Duce ».

Cela est bien vrai ; c'est même pour cela qu'il y a problème. Aussi

bien notre critique de la synthèse théologique du plus n'avait-elle pas été simplement négative. Là nous avons insisté sur le caractère *eschatologique* de l'unité. Il faut maintenant insister sur la fécondité des philosophies de l'histoire en général et de la dialectique marxiste en particulier comme *hypothèse de travail*, c'est-à-dire à la fois comme *méthode* pour les chercheurs et comme règle *probable* pour les politiques.

Nous cherchons l'ordre, nous avons besoin d'ordre dans l'enchevêtrement des fibres historiques, toute hypothèse se légitime par son double pouvoir de découverte et de simplification compréhensive. A cet égard le schéma économico-social a une supériorité évidente sur le récit arbitraire des batailles, des successions et des partages de l'ancienne histoire militaire et dynastique ; et surtout la fonction interprétative d'une grande hypothèse marxiste se double de sa fécondité politique, de son aptitude non seulement à expliquer, mais à orienter les mouvements effectifs de libération du prolétariat et des peuples de couleur. Mais l'histoire est bien riche ; elle permet bien d'autres systèmes de lecture et il est nécessaire que nous gardions par-devers nous *l'action limitative* d'autres schémas possibles, afin de nous protéger du fanatisme naissant avec toute unité prématurée.

Cette *action limitative* exercée par d'autres grandes hypothèses me paraît jouer le même rôle que l'idée d'eschatologie en face de la tentation cléricale. Aussi mérite-t-elle qu'on insiste. Sans aucunement esquisser ces autres hypothèses de travail, je voudrais montrer pour quelle raison de principe une pluralité de systèmes d'interprétation est possible. Pour cela je porterai la pluralité au cœur même du mouvement de croissance de l'histoire. L'histoire que nous écrivons, l'histoire rétrospective (*die Historie*) est rendue possible par l'histoire qui s'est faite (*die Geschichte*). S'il y a plusieurs lectures possibles de l'histoire, c'est peut-être qu'il y a plusieurs mouvements enchevêtrés « d'historisation », si j'ose m'exprimer ainsi.

Nous poursuivons à la fois plusieurs histoires, dans des temps dont les périodes, les crises, les repos ne coïncident pas. Nous enchaînons, abandonnons et reprenons plusieurs histoires, comme un joueur d'échecs qui joue plusieurs parties, renouant tantôt avec l'une, tantôt avec l'autre.

S'il me fallait pousser plus loin l'élucidation de cette illusion

majeure de l'unicité de l'histoire, je n'hésiterais pas à dire qu'il s'y dissimule une illusion tenace sur le temps. Nous supposons qu'il y a une trajectoire continue, une unique durée, qui synchronise l'histoire, que ce soit celle des deux cités de saint Augustin, ou l'histoire des sciences et des empires, l'histoire de la philosophie, ou de l'art.

En réalité nous empruntons aux intuitions de la mécanique le modèle du mouvement uniforme et continu sur lequel se règlent toutes les durées. Ainsi voulons-nous que tous les événements de toute l'histoire ponctuent un unique flux indifférencié et continu, qui serait la coulée *du* temps.

Je soupçonne que la réflexion de Bachelard sur les superpositions temporelles⁴, transportée au cœur de la philosophie de l'histoire, y ferait un ravage terrible et minerait à la base le postulat d'une unité de coulée de l'histoire. La grande « symphonie de l'histoire » dont parle saint Augustin – et sur quoi Marrou méditait récemment – est structurée selon d'innombrables axes qui ont leur façon propre de s'enchaîner et de durer et rendent prématurées toutes les lectures globales.

Ainsi il y a une histoire des sciences, qui structure un temps des découvertes, enjambant de grandes lacunes et soudant bout à bout une suite discontinue de trouvailles ; ces trouvailles, détachées de leurs inventeurs, s'accumulent, se stratifient dans une unique histoire du savoir, dont la ligne traverse les dialectiques économique-sociales, la montée et la décadence des empires. On peut écrire aussi bien d'autres histoires qui ont leur type propre d'enchaînement.

Les découvertes techniques ont une manière assez semblable de s'enchaîner par cumulation et de durer par capitalisation. Ainsi se constitue un temps du progrès, qui n'est nullement le seul axe temporel de notre existence, mais qui traverse toutes les histoires comme une flèche de devenir ; là rien ne se perd, tout s'accumule : la poudre des Chinois, l'écriture des Sémites, la machine à vapeur des Anglais, etc. Toutes les histoires qui ont ce même style cumulatif – l'histoire des découvertes scientifiques, des inventions instrumentales, des techniques du travail, du bien-être et de la guerre –, toutes ces histoires sont aisées à coucher sur le même axe de durée, que nous confondons sans grand dommage avec le temps de la mécanique, réglé sur le mouvement des astres. Là est l'occasion de l'illusion ; un unique rythme historique, en collusion avec le temps de la mécanique, fournit

le canevas des dates, c'est-à-dire des coïncidences et des rendez-vous, telles les barres de mesure de la partition symphonique.

Mais d'autres rythmes historiques s'enchevêtrent, qui ne se couchent pas exactement sur l'axe du progrès des sciences et des techniques. Des cycles civilisateurs s'ouvrent et se ferment, des pouvoirs se lèvent, se consolident ; le temps exige ici des catégories autres que celles de la sédimentation et du progrès : notions de crise, d'apogée, de renaissance, de survivance, de révolution ; temps de nœuds et de ventres (en un sens, ce temps est plus apparenté à la structure périodique des phénomènes de la microphysique qu'à la structure linéaire du temps de la cinématique et de la mécanique rationnelle).

Bien plus, une civilisation nouvelle ne se rythme pas massivement : elle n'avance pas en bloc, ne stagne pas à tous égards. Il y a en elle plusieurs lignes qu'on peut suivre longitudinalement. La vague ne monte pas, ne reflue pas au même moment sur toutes les plages de la vie d'un peuple. Les crises d'un comportement social ou culturel particulier ont leur motivation propre et leur résolution propre ; ainsi la crise des mathématiques à l'époque pythagoricienne est largement autonome par rapport à l'histoire générale ; c'est un défi interne aux mathématiques (l'irrationalité de la diagonale par rapport au côté du carré) qui l'a suscitée : issue d'une démarche proprement mathématique, cette crise a eu son dénouement proprement mathématique.

L'histoire de la musique prêterait à des réflexions du même ordre, quoique d'un degré plus grand de complexité ; on peut en un sens la considérer comme un enchaînement relativement autonome des stades de la technique d'écriture musicale ; mais le développement de la musique exprime aussi les suggestions latérales des autres arts et de la sensibilité générale, manifeste l'attente d'un public, voire les commandes des mécènes ou de l'État. Une histoire de la musique se constitue comme une suite technique d'elle-même, avec sa motivation en quelque sorte longitudinale, mais aussi comme une série d'explosions inventives liées aux grands créateurs, et comme un aspect de l'époque, avec ses relations transversales aux autres manifestations de la culture et de la vie.

Ainsi la même histoire, qui est une par le progrès de l'outillage matériel et intellectuel, a d'autre part bien des façons d'être multiple ;

elle se divise non seulement en périodes successives (ce qui déjà pose bien des problèmes) mais aussi en fibres longitudinales qui n'ont pas le même mode d'enchaînement, ne proposent pas la même problématique temporelle. L'idée d'« histoire intégrale » est alors une idée-limite ; toute dialectique est trop simple et excédée par l'enchevêtrement des motivations longitudinales propres à chaque série et par les interférences transversales d'une série à l'autre. Il faudrait pouvoir lire à la fois des contrepoints de lignes mélodiques horizontales et des harmonies d'accords verticaux. Tout nous ramène au caractère *circulaire* des dialectiques les plus claires que nous puissions repérer. Un exemple : le progrès des techniques et des outillages entraîne, en un sens, tout le processus social, et avec lui les superstructures idéologiques ; mais à leur tour les techniques dépendent des sciences et principalement des mathématiques, lesquelles ont fleuri au soleil des grandes métaphysiques pythagoricienne, platonicienne et néo-platonicienne de la Renaissance ; sans ces métaphysiques idéalistes, l'idée même d'une mathématisation de la nature eût été impensable.

Il y a donc une « naïveté » de la dialectique qui se voudrait à sens unique et elle-même unique. On peut écrire bien des histoires : des techniques et du travail, des classes et des civilisations, du droit, du pouvoir politique et des idées, – sans compter cette histoire des mises en question de l'histoire par la subjectivité socratique, cartésienne, kantienne –, l'histoire, au second degré, de la réflexion philosophique.

Il me semble qu'il fallait aller à cette racine du problème, pour amorcer la critique interne de toutes les prétentions à résoudre par l'histoire le problème de l'unité des ordres de vérité. L'histoire se pluralise comme la vérité ; il importe de garder cette réflexion en alerte contre toute justification des passions du pouvoir par le service d'une philosophie dogmatique de l'histoire.

Je terminerai en soulignant la portée de ces réflexions pour une investigation du mensonge dans le monde moderne.

Tant que nous restons à un plan banal de la vérité – à l'énoncé paresseux des propositions coutumières (du style : « il pleut »), – le problème du mensonge concerne seulement le *dire* (je dis faussement cela même que je sais ou crois ne pas être vrai ; je ne dis pas ce que je sais ou crois être vrai). Ce mensonge, qui suppose donc la vérité

connue, a pour contraire la véracité, tandis que la vérité a pour contraire l'erreur. Les deux couples de contraires – mensonge-véracité, erreur-vérité – paraissent alors sans rapport.

A mesure, pourtant, que nous nous élevons vers des vérités qu'il faut former, travailler, la vérité entre dans le champ des *œuvres*, principalement des œuvres de civilisation. Alors le mensonge peut concerner de très près l'œuvre de la vérité cherchée ; le mensonge vraiment « dissimulé » n'est pas celui qui concerne le dire de la vérité connue, mais celui qui pervertit la recherche de la vérité. Il m'a semblé avoir touché un point où l'esprit de mensonge – qui est antérieur aux mensonges – est le plus contigu à l'esprit de vérité, antérieur lui-même aux vérités formées ; ce point, c'est celui où la question de la vérité culmine dans le problème de l'unité totale des vérités et des plans de vérité. L'esprit de mensonge contamine la recherche de la vérité par le cœur, c'est-à-dire par son exigence unitaire : *il est le faux pas du total au totalitaire*. Ce glissement se produit historiquement quand un *pouvoir* sociologique incline et réussit plus ou moins complètement à regrouper tous les ordres de vérité et à ployer les hommes à la violence de l'unité. Ce pouvoir sociologique a deux figures typiques : le pouvoir clérical et le pouvoir politique. Il se trouve en effet que l'un et l'autre ont une fonction authentique de regroupement ; la totalité religieuse et la totalité politique sont des totalisations réelles de notre existence ; c'est bien pourquoi elles sont les deux plus grandes tentations pour l'esprit de mensonge, pour la chute du total au totalitaire ; le pouvoir – et par excellence le pouvoir clérical et le pouvoir politique – est occasion de chute et culpabilité virtuelle.

En fonction de ces remarques sur la solidarité entre totalité, mensonge et pouvoir, les tâches d'un esprit de vérité seraient les suivantes :

1. Au niveau de la vie concrète d'une civilisation, l'esprit de vérité est de respecter la complexité *des* ordres de vérité ; c'est l'aveu du pluriel. J'irai même jusqu'à dire qu'il sait discerner, entre ces ordres de vérité, des *cercles*, là où nous instituons prématurément des *hiérarchies*. (J'ai montré un de ces cercles entre le monde comme horizon de mon existence, l'objectivation scientifique de la nature, et les évaluations morales, esthétiques, utilitaires, etc., de ma vie de

culture)... *Le « cercle » est une figure d'échec pour l'unité prématurée.*

2. L'autonomie de la recherche scientifique est un des critères de l'esprit de vérité d'une société. L'homme a couru le risque de l'objectivation et de l'objectivité ; c'est une aventure qui ne peut être limitée sur sa ligne propre, mais seulement mise en place comme un des aspects de la « praxis » totale, comme une « praxis » théorique. C'est pourquoi l'esprit de vérité ne fera pas le procès de la déshumanisation de l'homme par l'objectivité scientifique ; le tyran aussi tient ce langage.

3. Un autre critère de l'esprit de vérité est la répugnance de l'art et de la littérature à l'égard de l'apologétique cléricale et politique : il ne faut pas se précipiter à prescrire une efficacité prochaine aux arts ; le mensonge entre par cette passion d'être utile ou édifiant. Un artiste servira plus sûrement son temps – et comme par-dessus le marché – s'il est d'abord soucieux de comprendre la problématique interne de son art et d'exprimer le plus exigeant de lui-même ; telle littérature « engagée » n'aura peut-être exprimé que le plus usé de la conscience de son temps ; telle littérature « dégagée » aura peut-être atteint une nappe de sentiment et d'attente plus chargée d'avenir. Bref, l'artiste et le scientifique ne répéteront jamais avec trop de véhémence la vieille critique socratique de l'utile, pour atteindre à la vérité selon leur ordre.

4. Une réflexion sur la liaison entre pouvoir totalitaire et mensonge doit amorcer une utile critique de la conscience politique. Du point de vue de notre sujet, deux aspects importants de cette critique sont à retenir : il faut démasquer comme mensongère l'idée d'une politique comme *science*. Le niveau de cette fonction pourtant fondamentale, reste « l'opinion » au sens platonicien, ou mieux le *probable* comme l'avait vu Aristote ; il n'y a jamais qu'un « probabilisme » politique. D'autre part, il faut démasquer comme mensonge l'idée d'une compréhension dialectique *unique et exhaustive* de la dynamique sociale ; la dialectique est une méthode et une hypothèse de travail ; elle est excellente quand elle est limitée par d'autres systèmes possibles d'interprétation... Et quand elle n'est pas au pouvoir.

5. Enfin, les chrétiens ont à retrouver le sens *eschatologique* de l'unité du vrai, la signification de ce « dernier jour » qui à la fois « viendra comme un voleur » et accomplira l'« histoire »,

« récapitulant toutes choses en Christ ». Une tâche importante de la théologie chrétienne présente est de réfléchir conjointement sur une eschatologie de la vérité et une eschatologie de l'histoire. Il me semble que cette réflexion doit dominer toute méditation sur l'autorité dans l'Église, dont j'ai montré plus haut la grandeur et le redoutable piège. L'eschatologie est la guérison du clérical. Peut-être alors le chrétien saurait-il vivre dans la plus extrême multiplicité des ordres de vérité, avec l'espérance, « un jour », de comprendre l'unité, comme il serait compris par elle.

1.

Cette étude était primitivement un *Rapport*, soumis à la discussion du « Congrès-Esprit » (Jouy-en-Josas, septembre 1951) ; nous n'avons rien changé à son caractère schématique et unilatéral. Il appelait d'autres perspectives complémentaires que la discussion n'a pas manqué de faire surgir ; nous n'avons pas voulu les introduire à l'intérieur de cette étude qui reste ainsi mieux ouverte à la discussion et à la critique. D'autre part, elle devait introduire deux autres rapports de caractère plus précis et plus concret sur la *Vérité et le Mensonge dans la vie privée et dans la politique* ; cette étude n'est donc qu'une introduction, en quelque sorte la mise en situation de ces deux études.

2.

Cf. D. Dubarle : « Le christianisme et les progrès de la science » dans *Esprit*, sept. 1951.

3.

Voir à la fin de ce chap. l'*Appendice : Note sur la tâche de l'unité*.

4.

Dialectique de la durée.

Note sur le vœu et la tâche de l'unité

Toute apologétique tend à montrer que toutes les vérités s'accordent finalement et que la vérité religieuse les achève toutes et les comprend toutes. Nous avons renoncé à cette entreprise et mis l'accent en sens contraire sur la *diversité* et la *différence* « des attitudes ».

Peut-on pour autant s'en tenir à cette fin de non-recevoir et distribuer dans trois ou quatre directions différentes les « attitudes » qui se partagent notre vie ? La tentative de l'apologétique de fonder l'unité finale de toute vérité dans la « Vérité de Dieu, du Christ et du Saint-Esprit » est-elle absurde à *tous égards* ? Ne trahit-elle pas une exigence plus fondamentale que notre *distinction* des attitudes ?

On ne peut professer le multiple sans se nier soi-même. Ce n'est pas pour rien que l'esprit cherche invinciblement du côté de l'objet l'unité de ce qu'il voit, de ce qu'il sait, de ce qu'il veut et de ce qu'il croit. Aussi bien la pluralité ne peut être l'absence de relations.

1° Une première unité s'impose, mais c'est une unité toute « formelle » ; c'est celle même qui s'attache à l'idée de vérité. La vérité ne peut être finalement multiple sous peine de se renier elle-même.

Le Vrai et l'Un sont deux notions permutable. C'est le mensonge qui est légion, c'est l'erreur qui est plusieurs. Nous attendons l'Un en attendant le Vrai. L'exigence la plus radicale de la raison – je dis bien de la raison et non de l'entendement scientifique –, c'est que l'ensemble de nos attitudes, de leurs méthodes et de leurs objets constitue une totalité une.

C'est cette exigence de l'unité du vrai qui nous déçoit quand nous n'avons plus entre les mains que les morceaux épars d'une grande culture intégrée. C'est elle qui nous pousse à coudre ensemble les

domaines de la science, de l'éthique, des beaux-arts et de la foi dans une grande tapisserie d'un seul tenant. L'intention est droite, mais elle est vide, car nous n'avons aucun moyen de compenser les clivages méthodologiques par un super-savoir qui engloberait tout. Nous ne savons pas l'unité, nous l'exigeons seulement, c'est pourquoi nous appelons cette unité une unité formelle : parce qu'elle prescrit seulement la tâche d'unifier tous les domaines de l'existence – de la pensée, de l'action, de l'expérience humaines – sans donner en outre l'*intuition* qui remplirait cette forme vide.

2°A défaut de l'intuition qui montrerait « matériellement » que la vérité d'un théorème mathématique est la *même* que la vérité d'une conduite héroïque, la *même* que la vérité du pardon et du sacrifice, la *même* que la vérité de la création et du salut, notre vie d'homme comporte deux types d'unité *concrète*.

La première est figurée par l'idée de « monde ».

Nous avons dit plusieurs fois que les diverses « attitudes » étaient des manières différentes de vivre et de réaliser notre rapport au « monde ». Le même mot « monde », en effet, sert de référence à toutes les attitudes : la cosmologie est la science du « monde » ; l'histoire de l'art cherche à retrouver la perception du « monde » par l'homme gothique, romantique ; toute attitude philosophique procède d'une *Weltanschauung*, d'une certaine vision du « monde » ; la Bible dit que « le péché est entré dans le *monde* » et que « l'Agneau de Dieu ôte les péchés du monde ».

Le monde, ici, n'est plus l'unité d'une tâche abstraite, d'une forme de la raison, mais *l'horizon le plus concret* de notre existence. On peut le rendre sensible d'une manière très élémentaire : c'est au niveau de la perception que cet unique horizon de notre vie d'homme se profile. La perception est la commune matrice de toutes les « attitudes ». C'est dans le monde perçu, dans le monde qui enveloppe mon existence charnelle, que se dressent les laboratoires et les calculs du savant, les maisons, les bibliothèques, les musées et les églises. Les « objets » de la science sont dans les « choses » du monde : les atomes et les électrons sont des structures qui rendent compte de ce monde-ci-vécu-par-moi-esprit-et-chair. Le savant lui-même ne les repère que par des instruments qu'il voit, touche, entend *comme* il voit le soleil se lever et se coucher, comme il entend une explosion, comme il touche une fleur

ou un fruit. Tout a lieu en ce monde. C'est aussi en ce monde-de-ma-vie qu'une statue est belle, qu'une mort est héroïque, qu'une prière est humble. C'est ce monde-de-ma-vie, et non point le monde de la science, qui est transfiguré en création aux yeux du psalmiste : ce sont les arbres qui « battent des mains » et non les électrons et les neutrons. La doctrine de la création, que les Juifs ont développée à partir de leur foi dans le Maître de l'histoire, à partir de leur expérience de l'Alliance, est une reprise du monde de la perception et non du monde de la science ; c'est le monde où le soleil se lève et se couche, où les bêtes soupirent après l'eau des fontaines ; c'est ce monde primordial qui est transfiguré en Parole créatrice. C'est en ce sens que le monde-de-ma-vie est l'humus de tous mes actes, le sol de toutes mes attitudes, la couche primordiale, antérieure à toute multiplicité culturelle¹.

Mais qu'est-ce que cela *signifie* ? Cette unité, je ne puis non plus la saisir, la maîtriser, la savoir et la dire dans un discours cohérent. Car cette couche primordiale de toute expérience est la réalité toujours préalable ; elle est toujours-déjà-avant et j'arrive trop tard pour la dire. Le monde c'est le mot que j'ai sur le bout de la langue et que je ne dirai jamais ; il est là, mais à peine ai-je commencé de le *dire* qu'il est déjà monde du savant, monde de l'artiste et monde *de* tel artiste : *de* Van Gogh, *de* Cézanne, *de* Matisse, *de* Picasso, monde du croyant et monde de tel croyant : monde *de* saint François, monde *de* l'*Imitation*, monde janséniste et monde *de* Claudel.

L'unité du « monde » est trop préalable pour être possédée, trop vécue pour être sue. Elle est « quittée » dès que reconnue. C'est peut-être pourquoi une phénoménologie de la perception, qui voudrait nous donner la philosophie de notre-être-au-monde, est une gageure semblable à la recherche du paradis. L'unité du monde sur laquelle se détachent toutes les « attitudes » est seulement *l'horizon* de toutes ces attitudes.

3° Il faut dire la même chose et aussi autre chose de cette unité qui est le *vis-à-vis* de l'unité du monde : l'homme (moi, *un* tel, telle civilisation, tel groupe social intégré). Il est certes vrai que c'est *le même* homme qui porte et produit science, art, éthique et religion.

C'est le même homme concret qui répartit comme il peut dans le temps – dans son « emploi du temps » –, un temps pour la science et un temps pour la prière, un temps pour le travail, et un temps pour le

cinéma, un temps pour les repas et un temps pour l'amour, un temps pour la lecture et un temps pour le bricolage. Un même *flux* d'existence brasse toutes les attitudes. Et c'est bien parce que le même homme vit dans toutes les attitudes qu'aussi il « souffre » la division de sa vie, il « souffre » la pluralité de ses objets, et de ses méthodes et de ses attitudes. Je pense à ce déporté dont on me racontait l'histoire et qui portait avec une bible dans une poche et un traité de mathématiques dans l'autre : « Je ne sais comment les deux s'arrangent ensemble, disait-il, mais je sais que c'est moi qui les porte. »

Et si l'homme – parfois l'homme à l'échelle d'un groupe, d'une époque – souffre cette pluralité comme un *conflit personnel*, c'est parce que nécessairement il vit toutes ses « attitudes » selon un certain style passionnel ; la connaissance n'échappe point aux passions ; elle est même le refuge de la culpabilité la plus subtile, celle que l'écrivain sacré appelait concupiscence du savoir ; il y a une *hybris* de la culture, de l'art, de la science ; on ne voit même pas comment ces entreprises seraient nées hors de ces passions exaltantes ; à cause de ces passions, les attitudes que nous répartissions sagement dans divers secteurs se télescopent dans la même existence, empiètent les unes sur les autres, affrontent leurs prétentions. Toute intention au point de vue méthodologique (intention de l'objectivité, intention de la vision esthétique, etc.) est vécue comme une prétention dans l'ordre passionnel. On peut classer des intentions ; les prétentions tendent à s'exclure.

Cette remarque, si nous l'exploitons à fond, nous ramènerait au cœur du scientisme : son exégèse ressortit à celle des passions autant que des méthodes ; le scientisme, c'est l'intention méthodologique de la science (de l'acte scientifique), mais repris par une prétention. Cette prétention, c'est celle d'assumer pour la science la fonction religieuse du salut.

Ainsi, l'histoire spirituelle de l'Occident s'est développée de telle manière que les attitudes *diverses* de la science, de l'art, de la théologie n'apparaissent qu'à travers des modes passionnels qui s'affrontent. Le conflit de la science et de la théologie reçoit de ces passions sa profondeur ténébreuse.

Nous comprenons alors pourquoi nous sommes incapables de coïncider avec « le flux d'existence qui brasse toute les attitudes » :

d'abord, ce vécu unique – qui est mon unique vie – n'est jamais réfléchi dans sa simplicité vécue ; il est tout de suite aperçu à travers les diverses réalisations culturelles qui le partagent ; il en est ici de l'homme comme du monde, son vis-à-vis ; son unité est trop primordiale pour être comprise ; mais surtout notre vie culturelle est déchirée par les « passions » rivales qui l'ont créée et auxquelles la religion vient ajouter les siennes : rage théologique, mauvaise foi pharisenne, intolérance ecclésiastique...

L'unité du monde et l'unité de l'homme sont trop proches et trop enfouies : proches comme un horizon jamais atteint, comme une figure regardée à travers une vitre infrangible.

4° C'est par rapport à cette triple unité de toutes nos attitudes (unité « formelle », unité « mondaine », unité « existentielle ») qu'il faut situer une autre espèce d'unité. C'est celle que la foi propose à toutes les grandeurs culturelles : l'unité « eschatologique ». Le christianisme ne propose pas, pour modèle final d'unité, la réalisation *historique* d'une « chrétienté » totalitaire, d'une « civilisation chrétienne » où seraient intégrés un art chrétien, une science chrétienne, etc. Non, l'unité chrétienne de la science et de la foi n'est pas celle de la « chrétienté » ; l'unité de la chrétienté est encore une unité dans le monde, ou, si on veut, l'unité *d'un* monde parmi d'autres mondes, le monde chrétien ; si elle se réalisait, cette unité serait une unité violente, totalitaire peut-être, mais non totale.

L'unité finale que l'Écriture appelle « récapitulation, en Christ » n'est pas un terme immanent à notre histoire ; elle signifie d'abord que l'unité n'est pas *encore* venue, que toute autre unité est prématurée et violente ; elle signifie d'abord que l'histoire est *encore* ouverte, que le multiple est *encore* en débat. Elle signifie ensuite que l'unité de la charité du Christ est déjà le sens caché du multiple et que cette unité-là *sera* manifestée au Dernier Jour. C'est donc en espérance que toutes choses sont unes, que toutes les vérités sont dans l'unique Vérité. Cela suffit pour que nous souffrions en patience les déchirures de la culture moderne et, parmi elles, les conflits de la science et de la foi.

Sexualité la merveille, l'errance, l'énigme¹

Pourquoi, nous a-t-on dit, consacrer un numéro d'*Esprit* à la sexualité plutôt qu'à l'amour ? L'amour n'est-il pas le terme englobant, le pôle ascendant, le mobile spirituel ? Certes. Mais la sexualité est le lieu de toutes les difficultés, de tous les tâtonnements, des périls et des impasses, de l'échec et de la joie.

Dès lors rien n'était plus à craindre que la fuite dans l'effusion ; rien n'était plus souhaitable que de débusquer le lecteur de la pénombre du lyrisme érotico-mystique. Nous avons donc préféré à un éloge de l'amour une recherche sur la sexualité, afin de n'éluder aucune des difficultés qui rendent *problématique* l'existence de l'homme comme existence sexuée. La différence des sexes traverse l'humanité autrement qu'une différence d'espèce et autrement qu'une différence sociale, autrement encore qu'une différence spirituelle. Qu'est-ce que cela veut dire ? Nous donnerons la parole tour à tour au scientifique, au philosophe, au critique littéraire, à l'homme ordinaire ; nous entremêlerons aux contributions longues, les réponses plus brèves de ceux qui ont bien voulu répondre au questionnaire que l'on trouvera égrené tout au long du sommaire de ce numéro ; nous essayerons de faire courir, à travers articles et réponses, le fil continu de la réflexion des plus proches collaborateurs de la revue. J'essaierai pour ma part de faire paraître, dans cette introduction à notre travail collectif, les points saillants de notre interrogation et d'abord de notre étonnement devant la merveille et l'énigme du sexe.

L'ordre que je suivrai n'est pas l'ordre, un peu trop didactique peut-être, que nous avons suivi dans ce numéro et qui, partant d'une vue globale du problème (I^{re} Partie), traverse la connaissance extérieure, scientifique, objective du sexe (II^e Partie), accède aux problèmes éthiques (III^e Partie), puis aux modes d'expression (IV^e

Partie), pour déboucher dans la pratique concrète (V^e Partie). Je suivrai ici un ordre très subjectif ; j'irai de ce qui, pour moi, est *merveille* à ce qui pour moi est *énigme*, en passant par ce qui rend le sexe *errant* et aberrant.

Je partirai donc de ce qui m'a personnellement nourri : la recherche d'un nouveau sacré dans l'éthique conjugale contemporaine. Je me tournerai ensuite vers ce qui ne passe pas dans cette éthique, vers ce qui constitue la menace d'une *perte de sens* pour la sexualité et que je lierai au problème de l'érotisme. Alors nous apparaîtra l'énigme sous-jacente à l'une et l'autre investigations.

La sexualité comme merveille

Tous nos problèmes concernant la sexualité me paraissent procéder de l'effondrement d'un sacré ancien – qu'on peut appeler cosmo-vital – qui a failli donner un sens plénier à la sexualité humaine. L'éthique conjugale des modernes est une des ripostes relativement réussies à cet effondrement.

Il n'est pas possible en effet de comprendre les aventures de la sexualité en dehors de celles du sacré parmi les hommes ; il faut d'abord répéter en soi-même, en imagination et en sympathie, le sacré perdu et ses riches arborescences de mythes, de rites et de symboles ; « en ce temps-là » les rites manifestaient par l'action l'incorporation de la sexualité dans un sacré total, tandis que les mythes soutenaient par des récits solennels l'instauration de ce sacré ; l'imagination ne cessait d'investir « alors » toute chose de symboles sexuels, en échange des symboles qu'elle recevait des grands rythmes de la vie végétale, laquelle, à son tour, symbolisait avec la vie et la mort des dieux selon un jeu indéfini de correspondances mutuelles. Mais de ce sacré ancien il ne reste que des bribes ; tout le réseau de correspondances qui a pu rattacher le sexe à la vie et à la mort, à la nourriture, aux saisons, aux plantes, aux animaux et aux dieux, tout ce réseau est devenu le grand pantin disloqué de notre Désir, de notre Vision et de notre Verbe.

Mais comprenons bien : il *fallait* que ce sacré s'effondre, du moins sous sa forme immédiate et naïve. C'est à la fois à la poussée du monothéisme éthique et à celle de l'intelligence technicienne qu'il a

cé. Le premier, le monothéisme éthique a largement « démythologisé » le sacré cosmo-vital et ses divinités végétales et infernales, ses hiérogamies, ses violences et ses délires, au profit d'un symbolisme extraordinairement pauvre, plus « céleste » que « terrien », dont l'admiration de l'ordre sidéral – le ciel étoilé au-dessus de nos têtes – est en nous le principal vestige. Or le sacré transcendant est beaucoup plus apte à soutenir une éthique politique, centrée sur la justice, qu'un lyrisme de la vie. A la mesure de l'archétype sidéral de l'ordre, la sexualité apparaît comme un phénomène aberrant, que la « démythologisation » des dieux infernaux et végétatifs a vidé de son sacré propre. Non pas que le sacré transcendant, celui du *Père Céleste* par exemple, soit sans signification pour la sexualité ; mais il est impuissant à reprendre en lui le démonisme latent, la créativité, la violence de l'Éros ; il ne peut soutenir que la discipline institutionnelle du mariage considéré lui-même comme un fragment de *l'ordre* total. C'est comme ordre, comme institution, que la sexualité est justifiée dans le sacré transcendant et éthique. Éros doit s'y intégrer tant bien que mal. D'où l'éthique rigoriste axée sur un unique axiome : la sexualité est une fonction sociale de procréation ; elle n'a pas de sens hors de la procréation. Voilà pourquoi l'éthique éminemment sociale, communautaire, politique, issue du sacré transcendant, est plutôt méfiante à l'égard de la puissance d'égarement de l'Éros. Celui-ci garde toujours du vieux sacré défunt un fond de puissance dangereuse et interdite. Le sacré comme séparé, intouchable, a bien survécu au sacré de participation, mais il tend à charger de culpabilité diffuse la sexualité en tant que telle.

Il est vrai que chez les Juifs cette condamnation de la sexualité hors de sa fonction strictement utilitaire et communautaire de perpétuation de la famille ne fut pas accentuée ; c'est qu'après une lutte sévère contre la mythologie orientale, la foi d'Israël a su s'élever à un *sens de la création*, à un sacré transcendant-immanent, selon lequel la *terre entière* chante avec les cieux la gloire de l'Éternel ; alors une exultation nouvelle peut monter de la chair, qui trouve sa magnifique expression dans le cri que le document sacerdotal met dans la bouche du premier homme découvrant la première femme :

« A ce coup, c'est l'os de mes os
Et la chair de ma chair !... »

Mais ce sens à la fois charnel et spirituel, retrouvé de nos jours par un Péguy, n'a pu compenser la décadence plus profonde du vieux sacré cosmo-vital. Avant qu'il n'ait pu créer une culture à sa taille, il a subi l'assaut de la *vague dualiste*, orphique et gnostique ; soudain l'homme oublie qu'il est « chair », indivisément Parole, Désir et Image ; il se « connaît » comme Ame séparée, égarée, prisonnière dans un corps ; du même coup, il « connaît » son corps comme Autre, Ennemi et Méchant. Cette « gnose » de l'Ame et du Corps, cette « gnose » du Duel, s'infiltre dans le christianisme, stérilise son sens de la création, pervertit son aveu du mal, borne son espérance de réconciliation totale à l'horizon d'un spiritualisme étriqué et exsangue. Ainsi prolifèrent, dans la pensée religieuse de l'Occident, la haine de la vie et le ressentiment anti-sexuel où Nietzsche avait cru reconnaître l'essence du christianisme.

C'est ici que l'éthique conjugale des modernes représente un effort limité, mais partiellement réussi, pour reconstituer un nouveau sacré, axé sur l'alliance fragile du spirituel et du charnel dans la *personne*.

La conquête essentielle de cette éthique est d'avoir mis au premier rang la valeur de la sexualité comme langage sans parole, comme organe de reconnaissance mutuelle, de personnalisation mutuelle, bref comme *expression*. C'est ce que j'appelle la dimension de la « tendresse » que j'opposerai plus loin à celle de « l'érotisme ». Cette éthique s'inscrit dans le prolongement du créationnisme juif et de l'*Agapé* chrétienne, pour autant que le christianisme récuse ses tendances gnostiques et *refuse la fausse antinomie d'Éros et d'Agapé*. Je verrais volontiers dans cette éthique une tentative de *reprise d'Éros par Agapé*.

Comme toute reprise, qui n'est pas simple répétition, elle consacre à la fois la ruine du vieux sacré et sa conversion ; sa ruine, car le thème de la personne, de la personnalisation mutuelle, est étranger à la liturgie cosmique du sacré végétatif et à l'invitation qu'il adresse aux individus de se perdre dans le flux des générations et des régénérations. Au stade infra-personnel du vieux sacré, la procréation reste foncièrement irresponsable, hasardeuse, animale. Le sacré doit franchir le seuil de la personne. Ce seuil franchi, l'homme devient responsable de donner la vie, comme il est responsable de la nature entière ; le contrôle de la procréation est le signe irrécusable de la

mort de l'ancien sacré, l'acquis irréversible de la culture sexuelle. Nous en dirons à loisir et la signification éthique et les périls nouveaux. Mais ces périls sont l'envers de la grandeur de la sexualité humaine par le contrôle de la procréation, la reproduction cesse d'être un destin, en même temps qu'est libérée la dimension de la tendresse où s'exprime le nouveau sacré. Du même coup, ce qui ruine le vieil Éros sacré, c'est aussi ce qui permet de le sauver, dans la lumière de l'Agapé. Nous tentons par la tendresse de reconstituer un symbole de l'annonce, de ritualiser notre rêve d'innocence, de restaurer l'intégrité et l'intégralité de la chair. Mais cette tentative présuppose l'émergence de la personne ; elle ne peut être qu'inter-personnelle ; le vieux mythe de l'androgynie reste un mythe de l'indistinction, de la non-indifférence ; il doit se transmuter dans un nouveau mythe de la mutualité, de la réciprocité charnelle. Cette restauration, à un autre niveau de culture et de spiritualité, du sacré primitif, suppose que l'Agapé n'est pas seulement iconoclaste, mais qu'elle peut sauver tous les mythes, y compris ceux d'Éros.

Mais cette entreprise est-elle possible ? Elle recèle déjà un germe de précarité du seul fait que, pour conquérir intensité et durée, le lien sexuel doit se laisser éduquer par la discipline de *l'institution*. Nous avons vu que le sacré transcendant est un moment nécessaire de cette histoire du sacré ; or le sacré transcendant, qui a engendré une éthique de la loi politique, de la justice sociale, a durement contraint l'anarchique Éros à se plier à la loi du mariage. L'éthique sexuelle, subissant l'influence de l'éthique politique, s'est chargée de droits et de devoirs, d'obligations et de contrats : on connaît le cortège d'interdictions, de prohibitions et d'inhibitions qui accompagne le dressage de l'instinct. Le prix à payer pour *socialiser* Éros est assurément terrible. Nulle société moderne pourtant n'envisage de renoncer à canaliser tant bien que mal et à stabiliser le démonisme d'Éros par l'institution de la famille conjugale. On peut concevoir des destinées singulières affranchies de cette légalité – et il en est de très grandes, principalement parmi les artistes et les grands créateurs de culture, qu'on n'imagine guère contenues dans les liens du mariage. Mais quel *législateur* en tirerait argument pour « désinstitutionnaliser » le sexe, et ériger en règle universelle la maxime de ces destinées singulières ? C'est un fait que l'homme n'a atteint son humanité et n'a humanisé sa sexualité qu'à travers la discipline – coûteuse à bien des

égards – de l'institution conjugale. Il s'est noué un pacte précaire entre Éros et l'institution du mariage, qui n'est pas sans contrepartie, sans sacrifice, sans souffrance et même parfois sans destruction d'humanité ; le mariage reste le pari cardinal de notre culture quant au sexe ; ce pari n'est pas entièrement gagné ; sans doute ne peut-il être entièrement gagné ; c'est pourquoi *le procès du mariage* est toujours une tâche possible, utile, légitime, urgente ; il revient à la littérature et aux arts de dénoncer l'hypocrisie d'une société qui toujours tend à couvrir du prétexte de ses idéaux toutes ses trahisons ; toute éthique de contrainte engendre la mauvaise foi et l'imposture ; c'est pourquoi la littérature a une fonction irremplaçable de scandale ; car le scandale est le fouet de l'imposture. Et l'imposture accompagnera l'homme aussi longtemps qu'il ne pourra faire coïncider la singularité du désir et l'universalité de l'institution ; or le mariage est, dans notre civilisation, toujours à quelque degré, sous le signe de l'obligation ; beaucoup en sont écrasés ; le mariage veut protéger la durée et l'intimité du lien sexuel et ainsi le rendre humain, mais il est aussi pour beaucoup ce qui ruine et la durée et l'intimité.

Le pari d'une éthique de la tendresse c'est que, *en dépit* de ces risques, le mariage reste la meilleure chance de la tendresse. Ce que cette éthique conserve du sacré transcendant, c'est l'idée que l'institution peut servir de discipline à l'Éros en transposant de la sphère politique à la sphère sexuelle la règle de justice, de respect d'autrui, d'égalité de droit et de réciprocité dans l'obligation ; mais en retour, en s'emparant de l'institution, l'éthique de la tendresse en transforme l'intention ; selon l'esprit de l'institution, le mariage a pour fin dominante la procréation, la perpétuation de l'humanité comme *espèce* : l'éthique de la tendresse veut inclure la procréation dans la sexualité et non la sexualité dans la procréation, en portant en tête des fins du mariage la *perfection* de la relation interpersonnelle. Cette promotion du thème personnel et interpersonnel est le point d'aboutissement du mouvement qui a donné le pas à la famille conjugale sur la famille ancestrale, c'est-à-dire au choix mutuel des conjoints sur le pacte des familles. La fusion de l'institution et de l'Éros sublimé en tendresse est-elle à tous coups réussie ? Rien ne peut le garantir. C'est pourquoi une secrète faille menace de rupture l'aventure entière de la sexualité humaine à travers laquelle se poursuivent plusieurs desseins discordants.

Voilà la faille. Or c'est à la faveur de cette dissonance, qui menace le fragile compromis entre *Éros* et *Civilisation*, qu'opère une tendance centrifuge, anti-institutionnelle, qui culmine dans « l'érotisme » contemporain. Notre temps me semble travaillé par deux mouvements de sens contraire, l'un de resacralisation de l'amour et l'autre de désacralisation.

L'errance ou l'érotisme conte la tendresse

On le dira assez plus loin, le terme d'érotisme est ambigu : il peut désigner d'abord une des composantes de la sexualité humaine, sa composante instinctuelle et sensuelle ; il peut désigner ensuite l'art d'aimer édifié sur la culture du plaisir sexuel : comme tel il est encore un aspect de la tendresse, aussi longtemps que le souci de la réciprocité, de la gratification mutuelle, du don, l'emporte sur l'égoïsme et le narcissisme de la jouissance ; mais l'érotisme devient désir errant du plaisir, lorsqu'il se dissocie du faisceau des tendances liées par le souci d'un lien interpersonnel durable, intense et intime. C'est alors que l'érotisme fait problème. Or nous avons appris de Freud – principalement des *Trois essais sur la sexualité* –, que la sexualité n'est pas simple, que l'intégration de ses multiples composantes est une tâche indéfinie. Cette désintégration, non plus éprouvée comme échec, mais recherchée comme technique du corps, fait de l'érotisme le contre-pôle de la tendresse ; dans la tendresse le rapport à autrui l'emporte et peut enrôler l'érotisme au sens de composante sensuelle de la sexualité ; dans l'érotisme, la culture égoïste du plaisir l'emporte sur l'échange du don.

L'érotisme, au sens limité et péjoratif du mot, a toujours existé (certains de nos correspondants, comme on verra, affirment même qu'il est en régression dans une civilisation utilitaire et axée sur le travail) ; la culture du plaisir est une possibilité fondamentale de la sexualité humaine, du seul fait qu'elle ne se laisse pas réduire à la reproduction animale : elle a du jeu et devient jeu ; la culture du plaisir est appelée par la tendresse et peut toujours se retourner contre elle ; c'est le serpent que la tendresse nourrit en son sein ; il en est ainsi ; il faut le savoir et l'accepter ; le démonisme de l'Éros, c'est la

double possibilité de l'érotisme et de la tendresse : la contrainte que l'institution a toujours exercée sur la tendresse ne cesse de relancer la tendance centrifuge de l'érotisme, dans le même temps que l'institution travaille à son intégration dans la tendresse.

Mais si « l'érotisme » est une possibilité et un péril interne à la sexualité en tant qu'elle est humaine, ses modalités contemporaines paraissent nouvelles ; ce sont elles que nous nous proposons d'élucider par la suite ; je me bornerai ici à orienter l'attention sur trois groupes de phénomènes, d'ailleurs liés et en action réciproque. Il y a d'abord ce que j'appellerai la *chute à l'insignifiance*. La levée des interdits sexuels a produit un curieux effet, que la génération freudienne n'avait pas connu, la perte de valeur par la *facilité* : le sexuel devenu proche, disponible, et réduit à une simple fonction biologique, devient proprement insignifiant. Ainsi le point extrême de destruction du sacré cosmo-vital devient aussi le point extrême de la déshumanisation du sexe.

A ce premier phénomène, bien des circonstances ont contribué : le brassage des sexes dans la vie économique et dans les études, la conquête par la femme d'une égalité qui lui donne accès à la liberté sexuelle qui était jusqu'alors le privilège de l'homme ; bref tout ce qui rend la rencontre sexuelle *facile*, favorise aussi la chute au degré zéro du sens et de la valeur.

A cela s'ajoute l'entrée dans le domaine public de la littérature sexologique vulgarisée. L'homme se connaît mieux, du même coup sa sexualité devient publique ; mais en perdant son caractère clandestin, elle perd aussi son caractère intime. Nous autres mammifères, disait Béguin... Il y a là quelque chose d'irréversible : en se diffusant les sciences humaines deviennent à leur tour un phénomène culturel nouveau qui fait partie de la situation à assumer.

Enfin la sexualité subit le contrecoup de tous les autres facteurs qui jouent dans le sens de la dépersonnalisation et de l'anonymat. Les témoignages des psychanalystes américains sont à cet égard instructifs : ils assistent à l'effacement du type de l'obsédé par refoulement, caractéristique de l'ère victorienne, et à la montée de symptômes plus subtils : perte du contrat affectif, impuissance à aimer et à haïr ; leur clients se plaignent de plus en plus de ne pouvoir éprouver l'engagement affectif de leur personnalité entière dans l'acte sexuel, de faire l'amour sans aimer.

La chute de la sexualité à l'insignifiance est à la fois la cause et l'effet de cette déchéance affective, comme si l'anonymat social et l'anonymat sexuel se relançaient mutuellement.

Deuxième phénomène : en même temps que la sexualité devient *insignifiante*, elle devient plus *impérative* à titre de riposte aux déceptions éprouvées dans d'autres secteurs de la vie humaine ; la sexualité, exaspérée par sa fonction de compensation et de revanche, devient en quelque sorte affolée. De quelles déceptions s'agit-il ?

D'abord de la déception dans le travail : il y aurait des études importantes à faire sur le thème : civilisation du travail et sexualité. Que le travail soit un éducateur de l'instinct, par son caractère anti-libidinal, l'école freudienne de l'*ego-analysis* (Hartmann, Erikson, etc.) l'a amplement montré ; il est certain que la personnalité s'édifie, que le moi conquiert son autonomie à partir de situations non conflictuelles (au point de vue instinctif du moins) ; le travail est, avec le langage et avec l'apprentissage de la vie dans les institutions, une de ces situations non contractuelles (*conflict-free sphere* de Erikson). Mais le choc en retour est également important : l'expérience de l'homme moderne, c'est qu'il n'est pas « content » dans la société conçue comme lutte organisée contre la nature ; sa déception est plus profonde qu'un simple refus du régime économique-politique de son travail ; il est déçu du monde technologique lui-même. Aussi reporte-t-il du travail sur le loisir le sens de sa vie. L'érotisme apparaît alors comme une dimension du loisir : il n'est bien souvent qu'un loisir aux moindres frais, du moins celui qu'on peut appeler l'érotisme inculte.

A cette déception primaire s'ajoute celle du « politique ». Nous assistons à un certain échec de la définition politique de l'homme. L'homme lassé de faire l'histoire aspire à la non-histoire ; il refuse de se définir par un « rôle » social et rêve d'être un homme non qualifié civilement. Tel film nous montre des adolescents foncièrement inintéressés par leur rôle socio-politique (*Les Tricheurs*). Est-ce une caractéristique de vieux pays dépourvus d'une grande tâche ? Je ne sais. En tout cas, l'érotisme apparaît comme une formidable revanche, non pas seulement du loisir sur le travail, mais du privé sur le public dans son ensemble.

Enfin, plus profondément, l'érotisme exprime une déception plus radicale, la déception du « sens » ; il y a un lien secret entre érotisme et absurdité. Quand rien n'a plus de sens, il reste le plaisir instantané

et ses artifices. Ce trait nous met sur la piste d'un troisième phénomène qui nous fait serrer de plus près la nature de l'érotisme ; si la sexualité errante est à la fois *insignifiante* et *impérative* comme revanche, il reste à la rendre *intéressante*. L'érotisme est alors une revanche non seulement sur l'insignifiante du travail, de la politique, de la parole, mais sur l'insignifiante de la sexualité elle-même. D'où la recherche d'un fabuleux sexuel. Cette recherche libère une possibilité fondamentale de la sexualité humaine que nous avons déjà évoquée : celle de séparer le plaisir non seulement de sa fonction de procréation (ce que fait aussi l'amour-tendresse), mais de la tendresse elle-même. Voilà l'homme engagé dans une lutte exténuante contre la pauvreté psychologique du plaisir lui-même, qui n'est guère susceptible de perfectionnement dans sa brutalité biologique. L'érotisme va donc construire son fabuleux dans l'intervalle de la dissociation hédonique et dans les limites de la finitude affective. De là le caractère quasi désespéré de son entreprise : érotisme quantitatif d'une vie vouée à la sexualité, érotisme raffiné à l'affût de la variation, érotisme imaginatif du montrer-cacher et du refuser-donner, érotisme cérébral du voyeur qui s'insinue en tiers dans tous les rôles érotiques : sur toutes ces voies se construit un fabuleux sexuel, projeté dans divers héros de la sexualité ; mais d'une forme à l'autre on le voit glisser de la promiscuité à la solitude désolée. Le désespoir intense de l'érotisme – qui n'est-ce pas sans rappeler le fameux tonneau percé de la légende grecque –, c'est de ne jamais compenser la perte de la valeur et du sens en accumulant des *ersatz* de tendresse.

L'énigme de la sexualité

Je ne voudrais pas terminer sur cette note pessimiste, mais rapprocher les deux moitiés de mon analyse. Sur les deux voies de la sexualité, celle de la tendresse et celle de l'érotisme, quelque chose est aperçu : à savoir que la sexualité en son fond reste peut-être imperméable à la réflexion et inaccessible à la maîtrise humaine ; c'est peut-être cette opacité qui fait qu'elle n'est contenue ni dans l'éthique de la tendresse, ni dans la non-éthique de l'érotisme ; et que même elle ne peut être résorbée ni dans une éthique, ni dans une technique,

mais seulement *représentée symboliquement* à la faveur de ce qui reste en nous de mythique.

Finalement, quand deux êtres s'étreignent, ils ne savent ce qu'ils font ; ils ne savent ce qu'ils veulent ; ils ne savent ce qu'ils cherchent ; ils ne savent ce qu'ils trouvent. Que signifie ce désir qui les pousse l'un vers l'autre ? Est-ce le désir du plaisir ? Oui, bien sûr. Mais pauvre réponse ; car en même temps nous pressentons que le plaisir lui-même n'a pas son sens en lui-même : qu'il est *figuratif*. Mais de quoi ? Nous avons la conscience vive et obscure que le sexe participe à un réseau de puissances dont les harmoniques cosmiques sont oubliées mais non abolies ; que la vie est bien plus que la vie ; je veux dire que la vie est bien plus que la lutte contre la mort, qu'un retard de l'échéance fatale ; que la vie est unique, universelle, toute en tous et que c'est à ce mystère que la joie sexuelle fait participer ; que l'homme ne se personnalise, éthiquement, juridiquement, que s'il replonge *aussi* dans le fleuve de la Vie – telle est la vérité du romantisme comme vérité de la sexualité. Mais cette conscience vive est aussi conscience obscure, car nous savons bien que cet univers à quoi la joie sexuelle participe s'est effondré en nous ; que la sexualité est l'épave d'une Atlantide submergée. De là son énigme. Cet univers disloqué n'est plus accessible à la naïveté, mais à l'*exégèse* savante des vieux mythes ; il ne revit que par la grâce d'une *herméneutique*, c'est-à-dire d'un art d'« interpréter » des écrits aujourd'hui muets ; et un nouveau hiatus sépare l'épave de sens que cette herméneutique du langage nous restitue et cette autre épave de sens que la sexualité découvre sans langage, organiquement.

Allons plus loin : l'énigme de la sexualité c'est qu'elle reste irréductible à la trilogie qui fait l'homme : langage-institution. D'une part, en effet, elle appartient à une existence pré-linguistique de l'homme ; même quand elle se fait *expressive*, elle est *expression* infra-, para-, supra-linguistique ; elle mobilise le langage, certes ; mais elle le traverse, le bouscule, le sublime, le bêtifie, le pulvérise en murmure, en invocation ; elle le démédiatise ; elle est Éros et non Logos. Aussi sa restitution intégrale dans l'élément du Logos reste radicalement impossible.

Éros appartient d'autre part à l'existence pré-technique de l'homme ; même quand l'homme en devient responsable et l'intègre à une technique du corps (qu'il s'agisse seulement d'un art de l'ajustement

sexuel ou plus précisément d'une technique préventive de la procréation), la sexualité reste hyper-instrumentale ; ses instruments doivent se faire oublier ; la sexualité reste foncièrement étrangère à la relation « intention-outil-chose » ; elle est un débris de l'immédiateté non-instrumentale ; la relation corps-corps – ou mieux « personne-chair-chair-personne » – reste foncièrement non-technique. Dès que l'attention se fixe et se fige sur la technique de l'ajustement ou la technique de la stérilité, le charme est rompu.

Enfin, quoi qu'on dise de son équilibre dans le mariage, Éros n'est pas institutionnel. On l'offense en le réduisant au contrat, au devoir conjugal ; son lien naturel ne se laisse pas analyser en devoir-dette ; sa loi, qui n'est plus loi, est la réciprocité du don. Par là il est infra-juridique, para-juridique, supra-juridique. Aussi est-il de son essence de menacer de son démonisme l'institution – toute institution, y compris celle du mariage. L'amour, tel que notre culture l'a façonné, s'avance entre deux abîmes : celui du désir errant et celui d'une volonté hypocrite de constance – caricature rigoriste de la fidélité.

Heureuse et rare reste la rencontre, dans la fidélité vivante, entre Éros impatient de toute règle, et l'institution que l'homme ne peut maintenir sans sacrifice.

1.

Ce texte est propre à la troisième édition.

Travail et parole

La liaison de la parole et du travail dans notre vie atteste de la façon la plus manifeste quelles tensions entretiennent la dynamique de l'existence personnelle et le mouvement douloureux des civilisations. Cette liaison est à la fois une articulation très primitive, très fondamentale de notre condition et un produit très subtil des cultures et des techniques que l'histoire développe. Aussi peut-on à la fois la surprendre à l'état naissant dans une analyse phénoménologique très rudimentaire du *dire* et du *faire* et la ressaisir à un très haut niveau de complication à travers les problèmes posés de nos jours par la situation de la littérature dans une civilisation technique, par le malaise de l'Université, par l'orientation de l'enseignement technique, par les problèmes humains du machinisme industriel, etc. Nous tenterons donc de nous placer aux deux extrémités de la réflexion : du côté du radical, et du côté de l'actuel ; du côté des racines du travail et de la parole, et du côté des tâches contemporaines d'une civilisation du travail et de la parole. Un intermède méditatif sur la puissance de la parole séparera les deux versants.

Mais pourquoi ce thème ? il m'est apparu comme le moyen de reprendre sous un angle nouveau le problème de l'unité de civilisation que j'aborde par ailleurs par la question de la vérité et des ordres multiples de vérité. Il m'était déjà apparu qu'une civilisation avance autant par pluralisation et complication de tâches que par approche de cette unité organique qu'attestent les grandes périodes. La dialectique primordiale de la parole et du travail nous ramène aux environs du même débat. Cette étude procède en effet d'une déception et d'une inquiétude : d'une déception devant les philosophies contemporaines du travail (marxiste, existentialiste ou chrétienne) ; d'une inquiétude en présence de la notion de civilisation du travail.

La découverte ou la redécouverte de l'homme comme travailleur

est un des grands événements de la pensée contemporaine ; notre aspiration à instituer une civilisation du travail est en parfait accord avec les présupposés de cette philosophie du travail. J'adhère pleinement à ces présupposés philosophiques et à cette aspiration économico-sociale, et toute mon analyse tend à répondre à la déception et à l'inquiétude nées à l'intérieur de cette adhésion et qui se nourrissent de cette adhésion même.

Ma déception, c'est de voir cette réhabilitation du travail triompher dans le vide. Une telle réflexion part, en effet, d'une forme déterminée du travail : le travail comme lutte avec la nature physique dans les métiers anciens et dans le machinisme industriel ; puis, de proche en proche, la notion de travail s'enfle jusqu'à englober toutes les activités scientifiques, morales et même spéculatives, et tend vers la notion très indéterminée d'une existence militante et non contemplative de l'homme. A ce moment, le travail désigne toute la condition incarnée de l'homme, puisqu'il n'est rien que l'homme n'opère par une activité laborieuse ; il n'est rien d'humain qui ne soit *praxis* ; si, de plus, on considère que l'être de l'homme est identique à son activité elle-même, il faut dire que l'homme *est* travail. Et pourquoi la philosophie du travail ne se prolongerait-elle pas jusque dans cette contemplation qui est accessible à l'homme, s'il est vrai qu'un nouveau champ de devenir et d'activité militante s'ouvre encore au cœur d'une vie éternelle de l'homme ? On dira donc que la contemplation humaine elle aussi est travail.

Enfin ne voit-on pas une théologie du travail reprendre les fondements et prolonger les perspectives d'une philosophie du travail, en plaçant le travail dans la suite de la création divine ? C'est précisément cette apothéose du travail qui m'inquiète. Une notion qui signifie tout ne signifie plus rien. La réflexion prétend garder le bénéfice des analyses où la notion de travail a un sens déterminé – on a dit excellemment la rude vertu du métier manuel « où l'on ne ruse pas avec la matière comme avec les mots ou avec une culture à base de mots » ; mais en même temps on détend à l'extrême la notion de travail pour cumuler aussi les avantages qu'on peut retirer de l'indétermination de cette notion. C'est encore au travail manuel qu'on pense quand on donne à l'homme pour devise générale : faire et en faisant se faire.

Et pourtant il n'y a pas de supercherie dans ce mode de réflexion

qui fait remonter de proche en proche le sens du *faire* le plus matériel à l'activité la plus spirituelle tandis que les résistances se subtilisent et que la nature rebelle avec laquelle lutte l'homme ouvrier se réfugie successivement dans l'obscurité d'un monde à comprendre et finalement, en nous-mêmes, dans les résistances d'un corps indocile et dans l'opacité de nos passions. Il n'y a point là de supercherie, mais une partialité dissimulée et, si j'ose dire, une sorte d'excès de zèle.

Le problème n'est pas d'interrompre quelque part ce progrès de la réflexion qui enrôle successivement à la condition militante de l'homme tous les secteurs de son activité ; la question est plutôt de mêler à cette lecture de la condition humaine une autre lecture qui la *croise* de part en part. Car la parole elle aussi s'annexe de proche en proche tout humain ; il n'y a pas un règne du travail et un empire de la parole qui se limiteraient du dehors, mais il y a une puissance de la parole qui traverse et pénètre tout l'humain, y compris la machine, l'outil et la main.

Ma déception prend soudain sens : cette espèce de détente dans le vide de l'admirable notion de travail ne tient-elle pas à l'absence d'un contraire qui lui soit proportionné et qui, en la limitant, la détermine ? Il est remarquable que, dans cette apothéose du travail, on lui choisisse un contraire trop lointain, trop vague, et pour tout dire chimérique et étranger à la condition humaine : la contemplation ; non pas même, comme on l'a dit, quelque contemplation humaine encore besogneuse, mais la contemplation *pure*, le regard qui se rendrait présent à tout dans l'instant, la vision sans effort parce que sans résistance, la possession sans durée parce que sans effort. Identifier l'existence au travail, c'est la même chose que bannir cette contemplation pure de la condition proprement humaine. Ce qui est vain, et en tout cas peu instructif, car une telle idée-limite n'est pas un contre-pôle valable pour la réflexion. C'est une chimère qui s'éloigne de nous et laisse la place à l'humain dans toute son amplitude. N'est-il pas plus fructueux de discerner, à l'intérieur même de la finitude humaine, au cœur de la vie militante de l'homme, les contrastes significatifs ? N'est-il pas plus éclairant de trouver au travail un contre-pôle à sa mesure, qui en rehausse la signification tout en mettant en question sa suffisance ? Par exemple, est-ce que je dis que je travaille quand je rentre du travail et que je me repose ? Est-ce que je travaille quand je lis, quand je suis au cinéma, quand je me

promène ? Est-ce que je travaille en amitié et en amour ? Et même est-ce que je travaille quand je bricole ? La grandeur du travail, c'est d'être en débat avec d'autres manières d'exister et ainsi de les limiter et d'être limité par elles ; la parole sera pour nous cet *autre* – cet autre parmi d'autres – qui justifie et qui conteste la gloire du travail.

Faire et dire

Car la parole aussi est humaine ; elle aussi est un mode de la finitude ; elle n'est pas, comme la contemplation pure, l'au-delà de la condition humaine ; elle n'est pas la parole de Dieu, la parole créatrice, mais la parole de l'homme, un aspect de son existence militante ; elle opère et fait quelque chose au monde ; ou plutôt l'homme parlant fait quelque chose et se fait, mais autrement qu'en travaillant.

Regardons naître la parole au ras du geste ; faisons l'hypothèse la plus favorable à l'interprétation pragmatiste du langage : supposons avec Pierre Janet que la parole la plus simple ait été une sorte de cri impératif qui, d'abord, accompagnait et facilitait émotionnellement l'action (l'expérience évoquée n'a pas besoin d'avoir eu lieu effectivement : elle vaut comme reconstruction imaginative qui éclaire la structure actuelle du langage) ; ce cri du meneur se serait détaché de l'action comme une phase initiale qui la lance ; et ainsi le cri est parole dès qu'il fait faire au lieu de faire. Ce cri impératif appartient donc au cycle du geste : il opère d'une certaine façon le geste ; il est comme un fragment initial, initiateur, puis régulateur de l'œuvre. De proche en proche, toute parole peut être ainsi ramenée à la *praxis* dans le cas le plus simple, elle n'en est qu'un moment ; ce moment devient une étape de la *praxis* dès que le bref impératif prend les proportions d'un schéma anticipateur, d'un plan, ce plan n'étant que l'anticipation verbale de la *praxis*. Enfin on peut considérer tout l'édifice de la culture comme le long détour qui part de l'action et retourne à l'action.

Moment, étape, détour : la parole est en un sens, et en un sens authentique, une annexe des entreprises de transformation du milieu humain par l'agent humain. Cette possibilité fondamentale justifie une

lecture marxiste de la culture où le travail se révèle comme la puissance qui regroupe tout l'humain.

Et pourtant, dès l'origine, la parole transgresse les bornes du geste et file devant. Car l'impératif n'est déjà plus une portion émotionnelle de l'action en cours ; il vaut déjà d'une certaine façon pour toute l'action. Il « *veut dire* » le tout du geste ; il le survole, il le supervise. (Nous retrouverons tout à l'heure, chez les psychotechniciens du travail industriel, cette fonction de supervision – *Übersichtlichkeit* – qui tient en germe l'intellectualité capable de sauver le travail parcellaire et répété ; nous n'errons donc pas dans les marges des problèmes concrets de civilisation, nous nous installons à l'avance au cœur même des problèmes que pose par exemple l'humanisme technique.)

L'impératif qui, tout à l'heure, naissait aux confins du geste en train d'être opéré, permet le dessin première prise de distance, le premier recul réflexif, qui, à la faveur de l'intervalle, du trou creusé dans le plein du geste en train d'être opéré, permet le dessein projectif du geste total.

Prise au ras du geste, la parole devance tout geste en le *signifiant*. Elle est le sens compris de ce qui est à faire.

A partir de là il est toujours possible de lire l'histoire du travail comme traversée et portée par une histoire de la parole. C'est l'homme parlant qui transforme ses outils en anticipant, dans un langage, de nouvelles pesées du corps sur la matière. L'outil prolonge trop le corps pour comporter en lui-même les principes de sa propre révolution. L'outil laissé en quelque sorte à lui-même est de l'ordre de la coutume et du sommeil, comme le montrent la permanence et la résistance au changement de l'outillage paysan et artisanal. C'est la parole qui bouleverse la forme acquise du geste et de l'outil : l'échec, la souffrance plongent l'homme dans la réflexion et l'interrogation. Alors se forme la parole intérieure : comment faire autrement ? L'outil tenu en suspens, l'outil parlé est soudain sillonné par d'autres pointillés d'action ; un bouleversement de la forme, une restructuration des pesées du corps est opérée par le langage ; le langage anticipe, signifie et essaie toute transformation dans l'imaginaire, dans ce vide inventif ouvert par l'échec et l'interrogation sur l'échec.

Mais surtout c'est la parole qui fait le passage de l'outil à la machine. Comme le disait Emmanuel Mounier dans *La Petite peur du xx^e siècle*, « la machine n'est pas, comme l'outil, un simple

prolongement matériel de nos membres. Elle est d'un autre ordre : une annexe de notre langage, une langue auxiliaire des mathématiques pour pénétrer, découper et révéler le secret des choses, leurs intentions implicites, leurs disponibilités inemployées ».

C'est parce que l'homme a parlé l'espace dans la géométrie, au lieu de le vivre et de l'agir dans l'arpentage, que la mathématique a été possible et par elle la physique mathématique et les techniques issues des révolutions industrielles successives. Il est frappant d'apprendre que Platon a contribué à l'édifice de la géométrie euclidienne par un travail de dénomination de la ligne, de la surface, de l'égalité et de la similitude des figures, etc., qui proscrivait farouchement tout recours et toute allusion à des manipulations, à des transformations physiques des figures. Cet ascétisme de la langue mathématique, à laquelle nous devons en dernier ressort toutes nos machines depuis l'ère mécanicienne, eût été impossible sans l'héroïsme logique d'un Parménide déniait en bloc le monde du devenir et de la *praxis* au nom de l'identité à elles-mêmes des significations. C'est à ce déni du mouvement et du travail que nous devons l'œuvre d'Euclide, celle de Galilée, le mécanisme moderne et tous nos appareils et toutes nos machines. Car en celles-ci se contractent tout notre savoir, toutes les paroles qui d'abord ont renoncé à transformer le monde ; grâce à cette conversion du langage au pur penser, le monde technique peut nous apparaître aujourd'hui, dans son ensemble, comme l'invasion du monde verbal dans le monde musculaire. Cette reprise des comportements pragmatiques par le comportement compréhensif est très éclairante : elle nous révèle, au cœur même de l'activité productrice, la composition initiale mais aussi le débat naissant de la parole et du travail. Cet empiétement mutuel est déjà contestation originelle : la *praxis* s'annexe la parole comme langage planificateur, mais la parole est originellement recul réflexif, « considération de sens », *theoria* à l'état naissant. Cette dialectique primitive et toujours renaissante nous invite à renoncer résolument à toute interprétation behavioriste et *a fortiori* épiphénoméniste des soi-disant superstructures culturelles de la société. Le langage est aussi bien infrastructure que superstructure. Il faut délibérément renoncer ici au schéma de l'infra et de la superstructure et affronter un phénomène rigoureusement circulaire où les deux termes s'impliquent et se débordent tour à tour.

Puissance de la parole

La parole la plus proche du travail, la parole impérative, est déjà à l'état naissant une *critique* du travail, au double sens d'une mise en jugement et d'une imposition de limites.

Elle est une critique du travail parce qu'elle suspend dès son origine le souci de vivre, qui est l'âme du travail ; elle prend ses distances, elle *réfléchit*.

Mais si elle suspend le souci, elle le reprend autrement, elle le relaie d'une manière nouvelle qui appartient encore à la condition militante de l'homme, à la finitude humaine : elle reprend le souci sur le plan des *signes*.

Restons encore, pour un temps, dans le cadre étroit de la parole impérative qui nous a suffi à ouvrir une première brèche dans la préoccupation close de l'agir. Quelle nouvelle *opération* cette parole inaugure-t-elle aux confins du travail ?

D'abord une action spécifique sur autrui, qui ressortit à l'*influence* et non à la *production*. La production s'applique à une nature, matérielle ou non – à un « ça » en troisième personne. L'influence, sous la forme même impérative de l'exigence, suppose déjà un autrui, une seconde personne : qu'elle soit pressante ou polie, brutale ou déguisée, l'exigence suscite d'autrui une « suite » qui n'est déjà plus un « effet ». Le rapport exigence-suite¹ déborde le rapport production-produit. Ce rapport inter-humain né de la parole fournit au travail à la fois un contraste et une composante. Un contraste car l'influence est autre chose que cette action de la transformation sans réciprocité qui est la production. Une composante car en même temps l'influence enrichit le travail de toute la gamme des relations inter-humaines : tout labeur est col-labeur, c'est-à-dire travail non seulement partagé mais parlé à plusieurs. La psychosociologie se réfère constamment à cette couche sociale et verbale – sociale *parce que* verbale – du travail.

Ainsi le mauvais rendement et la fatigue sont influencés par la détérioration des relations interhumaines qui résultent non seulement de la division du travail en tant que telle, mais aussi de l'organisation sociale du travail : relations de camaraderie aux postes de travail, relations d'exécution entre les bureaux d'étude et les ateliers, relations de subordination sociale entre la direction et les exécutants ouvriers, sans omettre toutes les relations sociales qui sillonnent l'entreprise au dedans et au dehors ; toutes ces relations qui ordonnent le travail (en tous les sens du mot ordonner) se situent dans l'univers de la parole.

Mais la parole impérative n'œuvre pas seulement à l'égard d'autrui, mais à l'égard de l'homme qui, par la parole, se fait être signifiant. Qui parle prononce aussi sur soi-même, se décide ; il porte ainsi sur soi-même un arrêt qui l'élucide et qui sépare la confusion affective préalable. La parole intérieure qu'enveloppe toute décision atteste de manière éclatante la promotion humaine que représente la parole : si je ne me dis rien à moi-même, je n'émerge point du brouillard inhumain de la bête. Je ne m'ordonne pas plus que tout à l'heure ne s'ordonnait mon travail.

Mais il faudrait pouvoir discerner, derrière cette œuvre sur autrui et sur soi – derrière la parole qui influence, derrière la parole par quoi je prononce sur moi-même et me décide –, l'opération la plus dissimulée de la parole : l'opération du signe lui-même sur le sens, la promotion de sens œuvrée par la parole. La parole, disions-nous, ne « fait » point, au plus elle « fait-faire » (que ce soit par un autre ou par moi-même traité comme un autre) ; mais si elle fait faire, c'est parce qu'elle *signifie* ce qui est à faire et parce que l'exigence signifiée à autrui est « comprise » par lui et « suivie » par lui.

Signifier un sens, c'est, de manière très complexe, opérer. Il n'est pas possible, dans le cadre de cette étude, de donner plus que quelques indications allusives sur cette opération qui est pourtant la vraie contrepartie du travail, jusque dans le travail.

Point de parole, d'abord, sans une activité de discrimination par quoi le verbe de l'action et son agent (et éventuellement son terme, son effet, ses moyens) sont distingués. A cette activité de discrimination se rattache la grande œuvre de dénomination ; car les deux choses sont liées : distinguer et nommer les objets, les aspects des objets, les actions, les qualités, etc. Discriminer est la première œuvre, articuler est la seconde. C'est parce que la parole articule en

phrases, verbes et noms, adjectifs. compléments, pluriel, etc., que nous maîtrisons notre action elle-même par une sorte de « phrasé » de nos gestes ; toute notre action est ainsi sous-tendue de distinctions et de relations. Hors de ce « phrasé », l'homme demeure dans l'inarticulé et le confus. Le sens de ce phrasé n'est point une transformation des choses ou de nous-mêmes, n'est point une production au sens propre, mais une signification et toute signification désigne à vide ce que le travail remplira, au sens où l'on remplit un projet, un vœu, un dessein.

Ce vide des significations est sans doute à l'origine de la misère du langage et de la misère de la philosophie ; mais il fait d'abord la grandeur du langage, car c'est par ce vide des significations qui désignent et ne font pas, que la parole articule et structure l'action.

Or cette « impuissance » de la parole, au regard de la « puissance » du travail, est bien une opération, une œuvre, sans pourtant que la parole soit au sens propre un travail. Pour dire la même chose plus fortement, ce que nous appelions le « phrasé » de l'action est une « proposition » (au sens où l'on parle en grammaire d'une proposition relative, infinitive, etc.) ; or, toute proposition manifeste un acte de *poser*. L'homme qui parle *pose* un sens ; c'est sa manière verbale d'œuvrer.

Cette activité positionnelle se dissimule dans la parole quotidienne, fatiguée d'être parlée ; elle surgit au premier plan dans le langage mathématique où la dénomination est toujours jeune. « On nomme volume une portion de l'espace limitée en tous sens. On nomme surface... on nomme ligne... enfin on nomme point... » Brice Parain s'émerveillait naguère de ce pouvoir de poser, de *former* un sens en nommant : « C'est la dénomination qui est le premier jugement... nos paroles créent des êtres et... ne se contentent pas de manifester des sensations... le langage est par nature une abstraction en ce sens qu'il ne manifeste pas la réalité, mais qu'il la signifie dans la vérité². » Écrasante responsabilité de bien parler.

LA PAROLE DUBITATIVE

Mais la parole n'est pas seulement impérative : il est temps de lever les restrictions imposées à l'analyse par une fiction toute pédagogique ; aussi bien une réflexion sur l'œuvre positionnelle du

langage excédait-elle déjà le cadre de la parole impérative.

La parole qui veut dire, la parole qui tâche à comprendre et qui aspire à être comprise, est aussi parole dubitative, parole optative, parole poétique.

L'impératif fait-faire. La parole dubitative interroge : qu'est-ce ? qu'est-ce que ça veut dire ? Il n'y a d'interrogation que parce qu'il y a doute ; mise en question et mise en doute. De même que l'outil est coutume et sommeil, la parole dans son premier mouvement est coutume et sommeil : on dit que... Les « on fait ainsi » sont soutenus par les « on dit ». Les civilisations stagnantes sont assoupies sur leur trésor d'outils et de phrases.

La croyance, comme mouvement spontané de l'existence précritique, empreint de sa quotidienneté toutes les manières de travailler et de parler, et confit dans la tradition morte gestes et locutions. La parole n'est le réveil de l'outil, comme on disait tout à l'heure, que parce que la parole est le réveil de la parole : « vous croyez » ?

La parole dubitative est tournée vers l'autre, vers moi, vers le sens. La parole dubitative est par excellence la parole adressée à autrui. L'autre est l'homme de la réponse. Et dans la réponse il est intégralement seconde personne ; il n'est plus le « ça » caractéristique du produit usiné ; mais le « toi » qui répond. Or la parole imite le travail industriel lorsqu'elle veut produire un effet psychologique à la manière dont le travail obtient son effet, c'est-à-dire sans réciprocité du produit à l'égard du producteur. Ainsi est la parole de la propagande qui tire ses effets psychologiques à la manière dont la machine tire une forme efficace d'une pièce travaillée. Cette parole est entièrement sortie du cycle de l'interrogation et de la réponse. Elle produit ; elle n'appelle pas. Seul le doute convertit la parole en question et l'interrogation en dialogue, c'est-à-dire en question *en vue* d'une réponse et en réponse à une question.

Le monde du dialogue pénètre et déborde le monde du travail : il le pénètre car il n'est pas de travail sans division du travail et pas de division du travail sans un échange verbal qui distribue les tâches et dégage le sens social du travail humain. Mais le monde du dialogue déborde aussi le monde du travail ; il le déborde déjà aux postes de travail : la psychosociologie du travail parcellaire et répété nous apprend curieusement que les travailleurs capables de se dégager

mentalement d'un travail d'autant plus efficace qu'il est plus automatique ont un meilleur rendement quand ils peuvent « causer » en travaillant. Déjà ici la parole aide le travail parce qu'elle le compense, parce qu'elle *distrain*. Que dire alors du dialogue comme *loisir*, ce loisir où tant d'hommes vont de plus en plus chercher leur véritable expression, le travail devenant le sacrifice social nécessaire à sa conquête ?

Mais nous prolongerons ces diverses incidences de la parole sur le travail à propos de la civilisation du travail.

Cet appel à autrui, retourné vers moi-même, est l'essentielle mise en question qui crée l'espace de la réflexion et l'espace de la liberté : « je me demande si... ». Le dialogue intérieur est la réflexion même. Je me constitue moi-même l'homme de l'*ironie*. Dès lors le ver irréfutable est dans le fruit de ma propre coutume, dans l'arbre du travail, dans la souche de la croyance. La parole est critique et rend critique toute position. La fin de la « naïveté » commence. Le naïveté, c'est l'ordre du « il y a » : « il y a » des choses, il y a la nature ; il y a l'histoire, il y a la loi du travail, il y a le pouvoir de ceux qui commandent. La chose, le faire et le faire-faire sont virtuellement mis en question par la parole dubitative : monde, travail et tyrans sont contestés globalement par le pouvoir corrosif de la parole. Les grandes philosophies de la question – et de la « mise en question » – Socrate, Descartes, Hume, Kant, Husserl –, n'ont fait que délivrer et porter à l'extrême ce génie dubitatif de la parole. En quoi elles sont l'âme de toute culture rebelle aux synthèses toujours prématurées que proposent et imposent les civilisations de la croyance collective, que le thème unificateur de ces civilisations soit de robe, d'épée ou d'outil.

La parole dubitative, plus radicalement encore, opère la révolution décisive dans l'ordre des significations : elle introduit la dimension du *possible* dans le tissu sans vide du fait brut (au double sens du être-fait et du constat de fait). En créant l'espace de jeu de la possibilité, la parole ressaisit le sens du réel – du faire et du fait – à partir du sens possible ; ainsi font la loi scientifique, la loi juridique. C'est aussi ce « dégagement » de la pensée par le moyen de la question qui rend possible tout « engagement », comme un mouvement postérieur à la réflexion, comme un acte responsable.

Si l'on y regarde de près, la pensée dubitative est la véritable institutrice de toute la pensée qui nie et qui affirme, et finalement des

plus simples énoncés. Car la réponse décisive, la réponse première est celle qui dit *non*, celle qui introduit la négativité dans les significations : tout ce qui est, est ; mais la parole peut dire ce qui n'est pas ; et ainsi peut être défait ce qui est fait. Nier, c'est biffer un sens possible. Geste improductif par excellence ; geste qui ne travaille pas ; mais geste qui introduit dans la croyance spontanée, dans la position naïve d'un sens, le trait décisif qui la raye de part en part et dépose la position, comme on dépose un prince. Désormais le monde de la parole est celui où l'on *nie*. C'est pourquoi aussi ce monde est celui où l'on affirme : l'affirmation souligne d'un trait ce que la négation pourrait biffer ou a déjà biffé ; elle confirme ce que la négation infirme. C'est dans le monde de la parole dubitative qu'il y a des contestations. C'est dans le monde de la contestation qu'il y a des affirmations.

Aussi peut-on dire que même les énoncés qui, en apparence, ne font que constater des faits, sont des conquêtes de la pensée dubitative ; car un énoncé est comme une réponse dont la question est omise. Point de récit qui ne réponde virtuellement à la question : qu'est-il arrivé ? Comment cela s'est-il passé ? Et toute la science est comme une réponse aux embarras de la perception, érigés par la philosophie en doute sur le sens des qualités sensibles et en dénégation du prestige de l'apparaître.

Seuls ce doute et cette dénégation ont pu ouvrir cette aire de possibilité où a pu apparaître une loi aussi abstraite, aussi irréelle que par exemple le principe d'inertie, auquel nulle docilité aux apparences n'avait su conduire et d'où est pourtant sortie toute la pensée mécanicienne.

L'INVOCATION

Il serait pourtant peu équitable d'enfermer toute la puissance de la parole dans l'alternative de l'impératif et de la critique, même en élargissant à l'affirmation et à l'énonciation l'empire de la parole dubitative.

Protagoras disait que les quatre racines de la parole étaient le commandement, le vœu ou la prière, la question et la réponse.

Ce titre – *eukhôlé* : vœu, prière – ouvre une vaste carrière de la

parole qui soustrait l'homme parlant à l'alternative de l'injonction – qui à la limite se perd dans le travail – et du doute – qui à la limite dissout l'homme travailleur.

C'est, à vrai dire, un autre empire qui s'ouvre ici : la demande qui attend tout d'un autre, qui offre l'homme à la bienveillance d'autrui, n'est déjà plus du moi ouvrier, non plus que du moi ironique, mais, si l'on peut dire, du moi orant. C'est une parole humaine qui n'est pas tout à fait une parole désenchantée : tournée vers Dieu, elle *l'invoque* dans la langue du chœur de la tragédie grecque, dans celle du psaume hébraïque, dans celle des liturgies chrétiennes, dans celle, toute proche du quotidien, de la prière spontanée du croyant. Tournée vers le monde, elle voudrait être le *chant véritable* qui dit le sens inusité, la fraîcheur, l'étrangeté, l'horreur, la douceur, le surgissement premier, la paix : Hölderlin et Rilke, Ramuz et Claudel attestent que la parole ne se réduit pas à la fonction verbale de la vie quotidienne, des techniques et des sciences, des codes, de la politique, de la politesse et des conversations ordinaires. Tournée vers les significations abstraites, la parole qui demande est l'*optatif* de valeur, l'acte fondamental d'évaluation. Ce n'est pas par hasard si Socrate a livré la bataille du langage sur le sens du mot « vertu », c'est-à-dire du valable dans l'homme. En ouvrant le champ du possible, la parole ouvre aussi celui du meilleur. La question est dès lors ouverte : que signifie mon travail, c'est-à-dire que vaut-il ? Le travail est travail humain à partir de cette question sur la valeur personnelle et communautaire du travail ; et cette question est œuvre de parole.

Tournée vers les hommes et vers moi-même, la parole qui « prie » est par excellence la langue de l'*exclamation*. Si la condition humaine peut être découverte et exprimée dans ses dispositions affectives fondamentales, c'est que le cri a été relayé par le chant ; c'est une langue voisine de celle de l'invocation qui a ressaisi l'expression quotidienne de la douleur et de la joie, de la colère et de la peur, pour l'élever au niveau lyrique d'une expression purifiée. La tragédie grecque, la tragédie d'Eschyle, a chanté l'amère science que le cœur humain engendre de lui-même à la rude école de la douleur transfigurée par le chant et placée sous le signe de l'invocation :

« Zeus !... *quel que soit son vrai nom, si celui-ci lui agréé, c'est celui dont je l'appelle. J'ai tout pesé : je ne reconnais que Zeus propre à me décharger vraiment du poids de ma stérile angoisse...* »

« Il a ouvert aux hommes les voies de la prudence, en leur donnant pour loi : “Souffrir pour comprendre.” Quand, en plein sommeil, sous le regard du cœur, suinte le douloureux remords, la sagesse en eux, malgré eux, pénètre. Et c’est bien là, je crois, violence bienfaisante des dieux assis à la barre céleste. » (Agamemnon.)

Ainsi la parole développe-t-elle la prise de conscience et l’expression de soi dans de multiples directions que nous avons esquissées au passage : parole impérative par laquelle je me décide, prononçant un arrêt dans ma confusion affective ; parole dubitative par laquelle je m’interroge et me mets en question ; parole indicative par laquelle je me considère, me constate et me déclare tel ; mais aussi parole lyrique par laquelle je chante les sentiments fondamentaux de l’espèce humaine et de la solitude.

Au terme de cet intermède sur la puissance de la parole, l’imprégnation mutuelle du travail et de la parole est évidente en même temps que leur dissociation latente.

Peut-être pourrait-on dire qu’il y a travail quand l’homme produit un effet utile, répondant à des besoins, au moyen d’un effort plus ou moins pénible opposé à la résistance d’une nature hors de nous ou en nous.

Le travail en un sens enveloppe la parole, puisque parler est aussi un effort plus ou moins pénible, voire un métier, qui produit des effets utiles répondant aux besoins du groupe, ne serait-ce que comme étape de la production des choses. Mais l’essentiel du langage échappe à la nature du travail : *la parole signifie et ne produit pas*. Le terme de la production est un effet réel, celui de la parole un sens compris. De plus la parole est toujours à quelque degré *gratuite* ; il n’est jamais sûr qu’une parole soit utile ; parce qu’elle cherche, elle éveille des besoins, renouvelle les outils ; mais elle peut aussi se suffire à elle-même dans les axiomatiques ; elle constate, elle interroge ; elle invoque. Elle peut aussi parler pour ne rien dire, bavarder, mentir et tromper, et enfin délirer. Aussi le travail fait-il aisément honte à la parole qui, semble-t-il, ne fait rien. Hamlet *dit* la vanité du dire : *words ! words ! words !*

Mais que serait une civilisation du travail sans la grandeur et la vanité de la parole ?

Pour une civilisation du travail et de la parole

En quoi cette dialectique du travail et de la parole nous aide-t-elle à nous orienter dans les problèmes actuels de civilisation ? Essentiellement en ceci, qu'elle nous met en garde contre une résolution fictive des tensions qui entretiennent le mouvement de notre civilisation.

La forme actuelle de cette dialectique passera, et elle doit passer ; mais d'autres surgiront et poseront de nouveaux problèmes.

« ALIÉNATION » ET « OBJECTIVATION » DANS LE TRAVAIL

La forme historique présente de la dialectique du travail et de la parole est dominée par deux facteurs qui ne se laissent nullement réduire l'un à l'autre :

1. Le travail humain est *aliéné dans le salariat*, il est négocié comme une force de travail détachée de la personne ; il est traité comme une chose soumise aux lois du marché. Cette dégradation *économico-sociale* du travail est une fonction du régime *économico-social* du capitalisme ; on peut espérer et on doit vouloir qu'elle disparaisse avec les conditions du salariat. A cette dégradation *économico-sociale* du travail correspond une dignité usurpée de la parole et d'autant plus arrogante qu'elle ne veut pas savoir qu'elle aussi est négociée sur un marché des services : il y a un orgueil de la culture qui est très exactement symétrique de l'humiliation du travail et qui doit disparaître avec elle. Les racines de cet orgueil sont profondes ; elles plongent dans l'Antiquité (grecque et non juive, remarquons-le) ; le travail étant le fait de l'esclave – étant *servile* –, la culture était le fait de l'homme libre, était *libérale*. L'opposition des arts serviles aux arts libéraux est donc très largement tributaire de la condition sociale faite au travailleur lui-même dans les sociétés historiques ; et la culture s'évalue elle-même, ou plutôt se surévalue, dans la mesure même où elle consolide le régime qui dévalue le travail.

Il faut aller plus loin : il y a une culpabilité de la culture dans la mesure où elle est directement ou indirectement un moyen d'exploiter le travail : ce sont ceux qui savent et qui parlent bien qui

commandent, qui entreprennent, qui courent des risques (puisqu'une économie de marché est une économie de calculs et de risques) ; il faut des « intellectuels » pour faire la théorie du système, l'enseigner et la justifier aux yeux mêmes de ses victimes. Bref, le capitalisme n'a pu se perpétuer comme économie que parce qu'il a été aussi une culture, voire une morale et une religion. Ainsi la parole est-elle coupable de la dégradation du travail. C'est pourquoi la pensée révolutionnaire nourrit un ressentiment compréhensible contre l'ensemble de la culture classique, en tant qu'elle est une culture bourgeoise et qu'elle a permis de faire accéder et de maintenir au pouvoir une classe exploitante. Tout homme qui pense et qui écrit, sans être gêné dans son étude ou sa recherche par un régime où son travail est négocié comme une marchandise, doit découvrir que cette liberté, que cette joie sont pourries, car elles sont la contrepartie et, de près ou de loin, la condition et le moyen d'un travail qui, ailleurs, est sans liberté et sans joie, parce qu'il se sait et se sent traité comme une chose.

2. Mais la condition moderne du travail n'est pas seulement définie par les conditions économico-sociales du capitalisme, mais aussi par la *forme technologique* que lui ont donnée les révolutions industrielles successives ; cette forme est relativement indépendante du régime du capital et du travail et pose des problèmes que ne résolvent pas les révolutions au niveau du régime économique et social du travail, même si ces révolutions permettent de les poser plus correctement et de les résoudre plus aisément. L'éclatement des anciens métiers dans des tâches parcellaires et répétées qui demandent de moins en moins de qualification professionnelle pose un problème troublant ; il ne faudrait pas que l'éloge du travail par les philosophes et les théologiens se perde dans les nuées, au moment même où une masse de plus en plus grande de travailleurs tend à considérer son travail comme un simple sacrifice social qui n'aurait plus son sens et sa joie en lui-même, mais hors de soi dans la jouissance du consommateur et les plaisirs du loisir conquis par l'abrégement de la journée de travail. Or, aujourd'hui cet éclatement en tâches parcellaires et répétées n'atteint pas seulement le travail industriel, mais les travaux de bureau et se retrouve, sous des formes différentes, dans la spécialisation scientifique, dans la spécialisation médicale et, à divers degrés, dans toutes les formes du travail intellectuel.

Cet éclatement et cette spécialisation sont compensés, il est vrai, à tous les niveaux, par l'apparition de nouveaux métiers complets : constructeurs, régleurs, réparateurs de machines ; on assiste de même à des regroupements de disciplines scientifiques, grâce aux nouvelles théories qui englobent et systématisent des disciplines jusque-là séparées, etc. Mais nous aurons à dire plus loin dans quelle mesure cette *polyvalence* qui compense la *spécialisation* n'est pas le fruit de la culture théorique, désintéressée, à efficacité lointaine, qui sans cesse reprend, corrige la formation technique de l'ouvrier et du chercheur scientifique spécialisés.

Je me demande alors si la condition technologique du travail moderne ne fait pas apparaître, par-delà les « aliénations » sociales, une misère du travail qui tient à sa fonction « objectivante ». On a célébré cette « objectivation » par laquelle l'homme se réalise, s'accomplit, s'épanouit. On en a même fait la solution philosophique des débats entre le réalisme et l'idéalisme, le subjectivisme et le matérialisme, etc., et, pour tout dire, la solution des antiques embarras de la théorie de la connaissance et de l'ontologie. Le propre du travail est de me lier à une tâche précise, finie : c'est là que je montre qui je suis, en montrant ce que je peux : et je montre ce que je peux en faisant quelque chose de limité : c'est le « fini » de mon travail qui me révèle aux autres et à moi-même. Cela est bien vrai ; mais ce même mouvement qui me révèle, me dissimule ; qui me réalise, me dépersonnalise aussi. Je vois bien, par l'évolution des métiers – y compris celui de l'intellectuel –, qu'il y a une limite vers laquelle tend ce mouvement d'objectivation : cette limite c'est ma perte dans le geste dénué de sens, dans l'activité au sens propre insignifiante, parce que sans horizon. Mais être homme, c'est non seulement faire du fini, c'est aussi comprendre l'ensemble, et ainsi se porter vers cette autre limite, inverse du geste dénué de sens, vers l'horizon de totalité de l'existence humaine que j'appelle monde ou être. Nous sommes brusquement ramenés, à la faveur de cette percée que le travail moderne nous propose, à notre propos sur la parole comme signifiant l'ensemble, comme volonté de comprendre par le tout.

L'évolution moderne du travail ne fait donc peut-être que révéler une tendance profonde du travail, qui est de nous absorber dans le fini en nous réalisant. Cette insensible perte de soi se trahit par une sorte d'*ennui* qui lentement fait la relève de la *souffrance* dans l'exécution du

travail, comme si la peine de l'objectivation se réincarnait plus subtilement dans une sorte de mal psychique, inhérent au morcellement et à la répétition du travail moderne.

Cette tendance est irréductible à « l'aliénation », qui est au sens propre la perte de l'homme non seulement dans un autre, mais au profit d'un autre homme qui l'exploite. L'aliénation pose un problème social et finalement *politique* : l'objectivation un problème *culturel*.

Je me demande alors s'il n'y a pas, dans le malaise actuel de la culture, quelque chose qui répond corrélativement au malaise fondamental du travail contemporain. Par-delà la perversion bourgeoise de la culture, les arts, la littérature, l'enseignement universitaire expriment la sourde résistance de l'homme à s'adapter au monde moderne.

Cette résistance n'est certes pas pure ; elle trahit l'affolement de l'homme adolescent devant les brusques mutations du monde technique ; elle exprime la lésion d'un antique rapport de l'homme à un milieu « naturel » ; elle atteste l'inquiétude d'un rythme temporel bousculé. Ce désarroi se double d'une mauvaise conscience, celle du Socrate de Valéry qui, rencontrant aux enfers l'architecte Eupalinos, regrette de n'avoir rien construit de ses mains et d'avoir seulement pensé, c'est-à-dire *bavardé*. Et la mauvaise conscience, comme toujours, se mue en ressentiment car si Socrate découvre qu'il n'a pas quitté les ombres de la caverne pour la réalité des Idées, mais qu'il a seulement quitté la réalité des machines pour les ombres du discours, Socrate haïra les machines et la réalité.

Rien de tout cela n'est pur, ni absolument authentique. Par-delà ce désarroi et cette mauvaise conscience qui s'additionnent curieusement, la culture exprime un légitime refus d'adaptation. La culture, c'est aussi ce qui désadapte l'homme, le tient prêt pour l'ouvert, pour le lointain, pour l'autre, pour le tout. C'est la fonction des « humanités », de l'histoire et, plus que tout, de la philosophie, de contrebalancer « l'objectivation » par la « réflexion », de compenser l'adaptation de l'homme ouvrier à un travail *fini*, par l'interrogation de l'homme critique sur sa condition humaine dans son ensemble et par le chant de l'homme poétique *L'éducation*, au sens fort du mot, n'est peut-être que le juste mais difficile équilibre entre l'exigence d'objectivation – c'est-à-dire d'adaptation – et l'exigence de réflexion et de désadaptation ; c'est cet équilibre tendu qui tient l'homme debout³.

Je puis dire maintenant la force et les limites de mon adhésion à la notion de civilisation du travail. J'adopte intégralement la définition que propose Bartoli : « Une civilisation où le travail est la catégorie économique et sociale dominante. » Cette définition ne saurait faire difficulté une fois qu'on accepte la critique que nous faisons tous par ailleurs du capitalisme sous sa forme économique, sociale, politique, culturelle. Cette définition est d'autant plus valable que la pointe n'est pas dirigée contre le fantôme de la contemplation, mais contre le fétiche de l'argent. C'est ce qui fait la supériorité de la réflexion de l'économiste sur celle du philosophe dans la question du travail.

Je dirai donc ceci dans la ligne de Bartoli :

1. Une civilisation du travail, c'est d'abord une *économie du travail*, où la direction rationnelle du plan remplace les lois du marché ; la monnaie et le prix y sont destitués de leur fonction de régulateurs soi-disant spontanés de l'économie ; la distribution des biens s'y fait au moins provisoirement selon le travail et même selon la productivité du travail : le salaire n'est plus le prix du travail-marchandise, il est le moyen de répartir le produit social net. En ce sens, une économie du travail est déjà réalisée dans les pays de planification socialiste ; elle n'est qu'à l'état de tendance dans l'économie capitaliste moderne, en particulier sous la forme d'un droit organisateur du travail, d'une transformation de la structure du salaire et d'une politique de plein emploi.

2. Une économie du travail ne fait pas une civilisation du travail, si elle n'est pas une *économie des travailleurs eux-mêmes*, c'est-à-dire si les travailleurs ne gèrent pas effectivement eux-mêmes les usines et les industries, s'ils n'ont pas acquis par conséquent la capacité et la responsabilité de la gestion, de manière à échapper à une nouvelle domination, celle des compétents, des technocrates.

3. Une économie du travail est un leurre si elle n'est pas aussi une *démocratie du travail*, c'est-à-dire si sur le plan constitutionnel les travailleurs ne participent pas à la structure de l'État.

Une civilisation du travail n'implique-t-elle pas dès lors plus que l'incorporation des syndicats à l'appareil de l'État, mais tout un ensemble de décentralisations, de partages, d'oppositions de pouvoirs, très différent de la structure de l'État centralisateur que la phase de

l'industrialisation impose aux économies socialistes ? En ce sens il n'y a nulle part encore de civilisation du travail, même si une économie du travail est déjà en place dans une partie du monde et même un peu partout dans le monde.

4. J'ajouterai enfin qu'une civilisation du travail est une civilisation où une *nouvelle culture se forme à partir du travail*. Le brassage social des professions et des fonctions, que la division en classes freine considérablement, sans l'empêcher tout à fait, ne peut manquer d'avoir un *retentissement* considérable dans la culture d'un peuple. Quand les travailleurs accèdent vite non seulement à la direction de l'économie et de l'État, mais aux carrières scientifiques et libérales et surtout à l'expression littéraire et artistique, il se produit nécessairement un renouvellement en profondeur de la culture, *indépendamment même d'une direction idéologique de la culture*. La culture moderne a besoin d'être guérie du malsain, de l'artificiel, du narcissisme, par une présence et un mélange des penseurs et des artistes au monde du travail ; elle peut redécouvrir des sentiments fraternels, des thèmes à la fois plus robustes et plus frais qui la délivrent du byzantinisme. Une civilisation du travail comporte donc aussi cette correction des misères de la parole par les vertus du travail.

Le thème de la civilisation du travail va jusqu'à ce retentissement du monde du travail dans le monde de la culture par le brassage social des professions et des fonctions ; il va légitimement jusque-là ; il ne va pas plus loin. Au-delà, deux graves « mystifications » sont à redouter ; la première consiste à faire de la culture dans son ensemble la célébration de l'entreprise technicienne et, pour parler net, un facteur d'industrialisation. Si la civilisation du travail consiste à propager un type d'homme efficient, pragmatique, fasciné par le succès des techniques, par l'entreprise collective de la production, et dévoré en outre par l'usage quotidien des produits du travail social, il faut récuser ce nouveau fétiche, offert à notre admiration sous la noble étiquette de civilisation du travail.

La deuxième mystification consiste à confondre une culture inspirée par le travail et nourrie par les travailleurs avec une culture à direction *idéologique*. Ce péril est la forme extrême du précédent ; dans la phase d'installation d'une économie socialiste, qui correspond normalement à une phase d'industrialisation rapide, l'appareil de l'État veut ployer toute la culture à l'entreprise de collectivisation et

imposer à la communauté la conception du monde qui préside à cette entreprise.

Alors la civilisation du travail n'est plus seulement celle où le travail *retentit* sur la parole, mais celle où la parole n'a plus que deux objets : le travail lui-même et l'idéologie de l'État qui construit le socialisme. Toute notre analyse de la dialectique du travail et de la parole nous avertit qu'une civilisation qui perd cette sorte de respiration entre la fonction critique et poétique de la parole et la fonction efficace du travail est condamnée à terme à la stagnation. Une civilisation ne conserve de mouvement que si elle assume tous les risques de la parole et institue le droit à l'erreur comme une fonction politique indispensable. Ce risque de la parole est le prix qu'une civilisation du travail doit payer pour le service que la parole rend au travail.

LE SERVICE QUE LA PAROLE REND AU TRAVAIL

Ce service de la parole survivra aux aliénations « sociales » du travail dans le salariat ; car il répond aux problèmes plus durables posés par « l'objectivation » de l'homme dans un travail fini et de plus en plus morcelé et monotone. Rien ne serait plus funeste que de nier ces problèmes au nom des tâches plus urgentes de la « désaliénation » du travail : toute réflexion et toute action doivent être échelonnées en profondeur, en fonction de périls urgents, mais aussi de périls durables.

1. Je vois un premier service de la parole – dans le travail même, à titre de *correctif* de la division du travail. Nous recoupons ici tout un ensemble de soucis dont fait état la psychologie sociale du travail industriel ; au plus bas degré, cette fonction corrective de la parole correspond au rôle de la distraction, du bavardage dans les ateliers où les tâches sont si brisées et si monotones qu'il vaut mieux aller jusqu'au bout de l'automatisme, livrer franchement le travail à une sorte de vigilance médullaire et occuper l'esprit de l'ouvrier à autre chose : bavardage, causeries, musique et – pourquoi pas ? – conférences instructives, etc.⁴. A un degré plus élevé, cette fonction corrective prend la forme d'une perception d'ensemble des postes de travail de l'atelier, d'une compréhension de l'enchaînement des

opérations qui se déroulent dans l'entreprise et jusque sur les marchés à travers le monde. Cette perception et cette compréhension de l'ensemble de la production sont comme une « parole intérieure » qui situe le travail parcellaire et lui donne un sens. A un plus haut degré cette fonction correctrice s'identifie à une formation professionnelle polyvalente qui permet la permutation des postes de travail et la lutte contre la dépersonnalisation provoquée par l'automatisme. On voit que notre dialectique du travail et de la parole nous conduit aussi au cœur même des problèmes soulevés par l'enseignement technique, lequel a nécessairement deux faces, l'une tournée vers la formation professionnelle spécialisée, l'autre vers la culture générale ; la formation la plus utilitaire a même déjà une valeur culturelle dès qu'elle subordonne l'habileté manuelle à une connaissance théorique, de type physico-mathématique ; la littérature et l'histoire achèvent « d'ouvrir » la formation professionnelle sur le monde et confirment que l'enseignement technique est vraiment une *culture*.

Au plus haut degré, la place *corrective* du travail est celle qui lui confère un sens social. Ce n'est pas par hasard si des livres, si un livre comme *Le Capital*, sont à l'origine des révolutions modernes. Finalement parler son travail, c'est accéder à la parole de l'homme politique. Car, quand il n'est pas au pouvoir, le politique, comme le prédicateur, n'a que la redoutable efficacité de la parole. C'est la part de vérité de cette profonde maxime de Georges Navel que Friedmann rapporte : « Il y a une tristesse ouvrière dont on ne se guérit que par la participation politique. »

2. Le second service de la parole est de *compenser* la division du travail par le *loisir*. Le loisir sera de plus en plus le grand problème de la civilisation, au même titre que le travail.

C'est par la parole – mais aussi par le sport, le camping, le bricolage, etc. – que peut être restitué de manière nouvelle le contact perdu avec la nature, avec la vie, avec l'élément brut et peut-être, plus profondément, que peut être retrouvé tout un rythme temporel plus étalé, plus spontané, plus détendu que la cadence harassante de la vie moderne.

Or, le monde moderne est un monde où, à mesure qu'ils se multiplient, les loisirs se dégradent par l'invasion des mêmes techniques qui, par ailleurs, ont révolutionné la production, les transports et toutes les relations humaines. Le sens même de nos

loisirs – durement conquis par la réduction de la journée de travail – dépendra en grande partie de la qualité de la parole humaine, du respect de la parole humaine, dans la politique et le roman, dans le théâtre et la conversation. Car que servirait-il à un homme de gagner sa vie par le travail, s'il perdait son âme par le loisir ? C'est pourquoi il ne faut point que la construction de la cité socialiste abîme la parole par le « baratin » de la propagande et le bavardage idéologique ; c'est pourquoi enfin il faut que la cité socialiste assume les risques de la parole libre, si elle ne veut pas casser spirituellement l'homme qu'elle édifie matériellement.

3. La parole a en outre une fonction de *fondation* à l'égard de toutes les activités pragmatiques de l'homme. Elle véhicule la fonction « théorique » dans son ensemble. Il n'est pas de technique qui ne soit une connaissance appliquée, et il n'est pas de connaissance appliquée qui ne dépende d'une connaissance qui a d'abord renoncé à toute application. La *praxis* ne peut résumer l'homme. La *theoria* est aussi sa raison d'être. Cette *theoria* fondatrice va des mathématiques à l'éthique, de la théorie physique à l'histoire, de la science à l'ontologie. Tous les problèmes radicaux se posent dans une attitude qui suspend le souci utilitaire et l'impatience vitale. C'est pourquoi il n'est pas de civilisation qui puisse survivre sans une zone de jeu laissée à la spéculation désintéressée, à la recherche sans application immédiate ou apparente. Nous appelions plus haut *éducation* le jeu de l'adaptation et de la désadaptation dans la formation de l'homme. L'Université devrait être par excellence le lieu de cette pulsation. C'est pourquoi il est juste de lui demander à la fois de répondre mieux qu'elle ne le fait aux besoins de la société moderne et de continuer sans honte l'antique tradition de l'*Universitas*, qui plus que jamais apparaîtra comme un moyen privilégié de dominer les servitudes du travail moderne, à condition que tous les travailleurs y puissent avoir accès.

4. Enfin, par-delà cette fonction de fondation, la parole confine à une fonction de *création* : à travers la littérature et les arts se poursuivent l'invention et la découverte d'un sens de l'homme que nulle cité ne peut planifier, qui est le risque suprême pour l'artiste et pour la société qui le porte. Le véritable créateur, ce n'est pas celui qui *dit* les besoins déjà connus des hommes de son temps, les besoins que l'homme politique a déjà énoncés, mais celui dont l'œuvre est une

novation par rapport à la connaissance déjà recensée et agréée de la réalité humaine. Nous retrouvons ici la fonction poétique de la parole sur laquelle se terminait notre méditation sur la puissance de la parole. Nous comprenons maintenant qu'elle est à la racine d'un projet de civilisation, même du projet d'une civilisation du travail.

Peut-être ici la parole touche-t-elle, elle aussi, à une création fondamentale ? Peut-être une théologie de la parole coïncide-t-elle à la limite avec une théologie du travail ? Peut-être. Mais cela veut dire d'abord que dans la finitude humaine nous avons besoin et du travail et de la parole pour nous placer dans le sens d'une parole créatrice que nous ne sommes pas.

C'est pourquoi toute civilisation humaine sera à la fois une civilisation du travail *ET* une civilisation de la parole.

-
1. Sur ce point et sur quelques autres des pages suivantes, mon analyse s'est enrichie en cours de route de celle de Walter Porzer : *Das Wunder der Sprache*, chap. IX. *Die Leistung der Sprache* (l'œuvre de la parole).
 2. Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*.
 3. « La parole est mon royaume », *Esprit*, février 1955.
 4. Friedmann, *Où va le travail humain ?*, Des écouteurs aux oreilles, pp. 207 et suiv.

III. LA QUESTION DU POUVOIR

L'homme non-violent et sa présence à l'histoire

Ces notes consacrées à la violence et à la non-violence procèdent d'une question centrale : à *quelles conditions le non-violent peut-il être autre chose qu'un yogi au sens de Koestler, qu'un pur en marge de l'histoire ?* La question même suppose évidemment une conviction préalable¹, qu'il y a une valeur possible de la non-violence – ou, comme on dira mieux plus loin, de formes non-violentes de résistance : que la figure vraie de la non-violence, sans être, il est vrai, donnée d'emblée, peut être légitimement cherchée parmi les caricatures qui, parfois, lui ressemblent étrangement : sensiblerie, lâcheté, évasion lyrique, absence au monde, laisser-faire. Je n'hésite pas à dire dès le début, pour jouer franc jeu, que cette conviction préalable fait corps en moi avec une conviction plus fondamentale : que le *Sermon sur la montagne* concerne notre histoire et toute l'histoire, avec ses structures politiques et sociales, et non pas seulement des actes privés et sans portée historique ; mais qu'il introduit verticalement dans cette histoire une exigence *difficile*, largement inassimilable, et place quiconque a été mordu par lui dans un malaise fondamental, dans un état de véhémence qui parfois ne trouve pas d'autre issue que des actes à contretemps, gauchement historiques ; que ce malaise, cette véhémence, cette gaucherie impliquent pourtant que le *Sermon sur la montagne*, avec sa non-violence, veut entrer dans l'histoire, que sa visée est pratique, qu'il appelle à l'incarnation, non à l'évasion. Ce sont ces convictions préalables qui cherchent à s'élaborer critiquement dans la question à *quelles conditions la non-violence peut-elle concerner notre histoire ?* Car c'est bien l'histoire, non la pureté de nos intentions, c'est ce que nous aurons *fait* à autrui, qui achèvera le sens de ce que nous aurons voulu. Si la non-violence doit être éthiquement possible, il faut la mettre en

court-circuit avec l'action effective, effectuée, telle qu'elle ressort de toutes les incidences mutuelles, par lesquelles s'élabore une histoire humaine.

La première condition à laquelle doit satisfaire une doctrine authentique de la non-violence est d'avoir traversé dans toute son épaisseur le monde de la violence ; un mouvement non-violent court toujours le risque de limiter la violence à une forme particulière à laquelle il s'attaque avec obstination et étroitesse ; il faut avoir mesuré la longueur, la largeur, la profondeur de la violence – son étirement au long de l'histoire, l'envergure de ses ramifications psychologiques, sociales, culturelles, spirituelles, son enracinement en profondeur dans la pluralité même des consciences –, il faut pratiquer jusqu'au bout cette prise de conscience de la violence par quoi elle exhibe sa tragique grandeur, apparaît comme le ressort même de l'histoire, la « crise » – le « moment critique » et le « jugement » – qui, soudain, change la configuration de l'histoire. Alors, mais alors seulement, au prix de cette véracité, la question se pose de savoir si la réflexion révèle un *surplus*, un *plus grand* que l'histoire, si la conscience *a de quoi* revendiquer contre l'histoire et se reconnaître appartenir à un autre « ordre » que la violence qui fait l'histoire.

Mais ici une seconde question doit être assumée par le non-violent : est-il capable de se penser toujours *dans* cette histoire qu'il dénie ? Et le peut-il sans mettre plus haut que sa pureté alléguée l'efficacité éventuelle de son acte ? *Or la non-violence a-t-elle une efficacité ? et laquelle ?* Il est clair que cette seconde question s'articule à un plus vaste problème : de savoir si le prophète a une tâche historique, si cette tâche peut s'insérer en coin entre l'inefficacité du « yogi » et l'efficacité du « commissaire ».

Troisième question : l'efficacité éventuelle du non-violent n'est-elle pas alors en tension nécessaire avec l'impureté reconnue d'une violence progressiste ? Si, en effet, le prophète attaque l'histoire par des actes qui sont plutôt des refus des désobéissances, donc des gestes circonstanciés, discontinus (liés à l'événement d'une déclaration de guerre, d'une émeute, etc.), le sens de son acte ne s'achève-t-il pas nécessairement dans l'impulsion qu'il donne, dans la *chance spirituelle* qu'il annonce à une action proprement politique, à une action constructive continue, sur le plan des structures et des institutions ?

Je ne cacherai pas les perplexités que cette démarche dissipe mal ;

ici et là ce sont des vérités plus entrevues que reconnues, plus saluées que possédées.

Prise de conscience de la violence

Que la violence soit de toujours et de partout, il n'est que de regarder comment s'édifient et s'écroulent les empires, s'installent les prestiges personnels, s'entre-déchirent les religions, se perpétuent et se déplacent les privilèges de la propriété et du pouvoir, comment même se consolide l'autorité des maîtres à penser, comment se juchent les jouissances culturelles des élites sur le tas des travaux et des douleurs des déshérités.

On ne voit jamais assez grand quand on prospecte l'empire de la violence ; c'est pourquoi une *anatomie de la guerre* qui se flatterait d'avoir découvert trois ou quatre grosses ficelles qu'il suffirait de couper pour que les marionnettes militaires retombent inertes sur les tréteaux, condamnerait le pacifisme à rester superficiel et puéril. Une anatomie de la guerre requiert la tâche plus vaste d'une *physiologie de la violence*.

Il faudrait aller chercher très bas et très haut les complicités d'une affectivité humaine accordée au terrible dans l'histoire. Le psychologie sommaire de l'empirisme qui gravite autour du plaisir et de la douleur, du bien-être et du bonheur, omet l'irascible, le goût de l'obstacle, la volonté d'expansion, de combat et de domination, les instincts de mort et surtout cette capacité de destruction, cet appétit de catastrophe qui est la contrepartie de toutes les disciplines qui font de l'édifice psychique de l'homme un équilibre instable et toujours *menacé*. Que l'émeute explose dans la rue, que la patrie soit proclamée en danger, quelque chose en moi est rejoint et délié, à quoi ni le métier, ni le foyer, ni les quotidiennes tâches civiques ne donnaient issue ; quelque chose de sauvage, quelque chose de sain et de malsain, de jeune et d'informe, un sens de l'insolite, de l'aventure, de la disponibilité, un goût pour la rude fraternité et pour l'action expéditive, sans médiation juridique et administrative. L'admirable est que ces dessous de la conscience resurgissent au niveau des plus hautes couches de la conscience : ce sens du terrible est aussi le sens

idéologique ; soudain la justice, le droit, la vérité prennent des majuscules en prenant les armes et en s'auréolant de sombres passions ; les langues et les cultures sont jetées au brasier du pathétique ; une totalité monstrueuse est équipée pour le danger et la mort ; Dieu lui-même est allégué : son nom est sur les ceinturons, dans les serments, dans la parole des aumôniers casqués.

Telle est la racine chevelue que la violence historique pousse dans toutes les couches de la conscience. Mais une psychologie de la violence n'est pas encore au niveau de l'histoire où la violence s'organise en structure. C'est pourquoi il faudrait encore dire les formes sociales auxquelles s'ordonnent les forces convoquées, dire les structures du terrible. A cet égard la lecture marxiste de l'histoire est irremplaçable pour comprendre l'articulation du psychique à l'histoire dans la dialectique de la lutte des classes : à ce niveau le terrible devient histoire, en même temps que l'histoire, sous l'aiguillon du négatif, se nourrit du terrible. C'est bien ce qu'omettent volontiers les pacifistes, hypnotisés par les champs de bataille ; il est plus aisé de passer à côté de la violence de l'exploitation : ici la violence n'éclate pas en événements sensationnels ; les batailles sont des événements, les émeutes aussi ; mais la pauvreté et la mort du pauvre ne sont pas des événements ; ce n'est pas un événement que sous Louis-Philippe la moyenne de vie chez les ouvriers ait été de vingt-sept mois, que dans la population manufacturière de Lille on ait compté en sept ans 20 700 décès sur 21 000 naissances². faut une prise de conscience difficile, qui n'a pas encore un siècle, pour dévoiler la violence du droit et de l'ordre. La paix est alors une tâche immense, si elle doit être le couronnement de la justice : comment la violence de l'oppression n'appellerait-elle pas la violence de la révolte ?

Mais ce qu'une physiologie de la violence ne peut négliger c'est que l'État est le foyer d'une concentration et d'une transmutation de la violence : si les instincts sont la matière du terrible, si la lutte des classes en est la première élaboration sociale, c'est comme phénomène politique qu'elle pénètre dans la zone du pouvoir. L'enjeu du politique, au sens propre, c'est le pouvoir ; au plan de l'État, il s'agit en effet de savoir qui commande, qui est subordonné, bref, qui détient la souveraineté, au profit de qui, dans quelles limites, etc. Par l'État, le gouvernement des personnes est toujours plus que l'administration des choses. C'est le moment où la violence prend la figure de la guerre :

quand deux souverainetés d'égale prétention s'affrontent sur un terrain où elles ne sont pas possibles en même temps. Ainsi, d'une part, la guerre ne résume pas toute violence, dans la mesure où la lutte des États ne reflète qu'imparfaitement les tensions de fond de la société ; d'autre part, l'État introduit une dimension nouvelle dans la violence collective en l'érigeant en guerre. C'est même sous cette forme privilégiée que la violence de l'histoire s'empare le mieux d'un individu qui, en quelque manière, la pressent et l'attend : c'est principalement quand le groupe lié par l'État est dans une situation catastrophique que les dessous de la conscience policée, rejoignant le pathétique des abstractions, éclatent au-dehors, c'est au moment où je découvre mon appartenance à une aventure commune périssable, à une histoire brisée en plusieurs histoires, à un fil de l'histoire qui menace d'être coupé, c'est à ce moment que je suis porté à ce point de lyrisme amer et sanglant que *La Marseillaise* symbolise ; cette grande mort historique, où ma mort individuelle est tissée, introduit les émotions les plus solennelles de l'existence – 1789, 1871, 1914, 1944... et elles résonnent jusque dans les couches les plus profondes de notre inconscient. Ainsi se relancent mutuellement le terrible de l'histoire et le terrible de la psyché.

Il faut donc croire que, par quelque maléfice inhérent à l'histoire, tous les hommes ne soient pas possibles ensemble : certains sont de *trop* pour les autres. Car il ne faut pas s'y tromper, la visée de la violence, le terme qu'elle poursuit implicitement ou explicitement, directement ou indirectement, c'est la mort de l'autre – au moins sa mort ou quelque chose de pire que sa mort. C'est ainsi que Jésus découvre la pointe de la simple colère : celui qui se met en colère contre son frère est le *meurtrier* de son frère. Le meurtre prémédité et effectif est, à cet égard, le repère de toute violence : dans le moment de la violence, l'autre est affecté de l'indice « à supprimer ». La violence a même une carrière sans fin : car l'homme est capable de plusieurs morts dont quelques-unes, quintessenciées, exigent du moribond qu'il soit retenu au bord de la mort pour goûter jusqu'à la lie les morts pires que la mort ; le torturé doit être encore là pour porter la plaie consciente de l'avilissement et vivre sa destruction au-delà de son corps, au cœur de sa dignité, de sa valeur, de sa joie ; si l'homme est plus que sa vie, la violence voudrait le tuer jusque dans le

réduit de ce *plus* ; car c'est finalement ce plus qui est de trop.

C'est ce terrible qui fait l'histoire la violence apparaît bien comme le mode privilégié selon lequel la figure de l'histoire change, comme un rythme du temps des hommes, comme une structure de la pluralité des consciences.

Mais si l'histoire est violence, la non-violence est déjà la mauvaise conscience de l'histoire, le malaise de l'existence dans l'histoire et bientôt l'espérance de la conscience en situation historique. Pour être authentique, le vœu de la non-violence doit poindre à la limite d'une méditation sur l'histoire : c'est sa première et plus fondamentale attache à l'histoire, le poids qui la leste. Prendre au sérieux la violence de l'histoire c'est déjà la transcender par le jugement. Par un contraste essentiel, la conscience s'oppose comme *éthique* au cours *historique*. L'histoire dit : violence. La conscience bondit et dit : amour. Son bond est un bond d'indignation ; par ce bond elle pose une fin à l'histoire : sa suppression comme violence ; en même temps elle pose l'homme comme l'ami possible de l'homme.

Faute de prendre les plus grandes dimensions de la violence, le pacifisme se croit *facile* et se fait *facile* ; il se croit déjà *dans* le monde, venu du monde, issu de la bonté naturelle de l'homme et simplement masqué, empêché par quelques méchants. Il ne sait pas qu'il est difficile, qu'il a contre lui l'histoire, qu'il ne peut venir que *d'ailleurs*, qu'il appelle l'histoire à autre chose que ce que signifie naturellement l'histoire.

Efficacité de la non-violence

Si la non-violence vient d'ailleurs, comment sera-t-elle présente à l'histoire ? Comment le prophète ne sera-t-il pas le yogi ? Il me semble que la non-violence ne peut être une attitude valable que si on peut en attendre une action – peut-être fort cachée – sur le cours de l'histoire. Qu'un homme refuse de tuer et accepte de mourir pour ne pas se salir les mains, cela n'est pas encore intéressant. Car qu'importe sa pureté ? Est-il pur si tous les autres sont sales ? Et son acte ne retombe-t-il pas dans l'histoire avec les effets meurtriers qu'il n'a pas voulus mais qui achèvent le sens de son acte ? Ainsi la violence que tel refuse est

versée au crédit d'une autre violence qu'elle n'a pas empêchée ou qu'elle a même encouragée. Si donc la non-violence doit avoir un sens, elle doit l'achever *dans* l'histoire que d'abord elle transcende ; elle doit avoir une efficacité seconde, qui entre en compte avec l'efficacité de la violence dans le monde, une efficacité qui change les rapports entre les hommes. Laquelle ? et laquelle ?

1° La foi du non-violent, c'est d'abord que ses refus d'obéissance donnent une présence réelle à des valeurs que les hommes de bonne volonté entrevoient seulement au terme d'une longue histoire. Sa foi est donc que ce témoignage concret et actuel, rendu à l'amitié possible des hommes, n'ait pas son efficacité réduite à ses inévitables effets dans le bilan des violences contraires ; il espère qu'outre l'impureté qu'il partage avec tous les actes qui tombent dans l'histoire, son acte insolite, toujours discutable sur la base de ses effets à court terme, a un double sens ; qu'il entretient la visée des valeurs, la tension de l'histoire vers la reconnaissance de l'homme par l'homme.

Je ne comprendrais pas la nappe d'enthousiasme qui a inondé une large surface de l'opinion publique, à l'occasion du geste de Garry Davis, si nous ne saluions pas en lui une efficacité réelle, et d'abord ce pouvoir de rompre un *charme*, un envoûtement. L'histoire retombe sur l'homme, qui pourtant la fait, à la façon d'un destin aliéné le non-violent me rappelle que ce destin est humain, puisqu'il a été suspendu une fois par un homme ; en un point l'interdit est levé, un avenir est possible un homme a osé ; on ne sait pas ce que ça donnera, on ne peut pas le savoir, parce que cette efficacité est, au sens strict de la méthode historique, invérifiable ; c'est le plan où le lien d'un acte à l'histoire est objet de foi ; le non-violent croit et espère que la liberté peut entamer le destin ; ainsi peut-il relancer le courage des entreprises au fil de l'histoire quotidienne, à ras de terre.

Cette seule efficacité suffit à placer le non-violent dans l'histoire il n'est pas en marge du temps, il serait plutôt « intempestif », inactuel, comme la présence anticipée, possible et offerte, d'une autre époque qu'une longue et douloureuse médiation politique doit rendre historique ; il verse les arrhes d'une histoire qui reste à faire, à inscrire dans l'épaisseur des institutions et des modes de sentir et d'agir

En agissant non seulement *en direction* des fins humanistes de l'histoire – *en vue* de la justice et de l'amitié – mais *par* la force désarmée de ces fins, il empêche l'histoire de se détendre et de

retomber. Il est la contrepartie d'espérance de la contingence de l'histoire, d'une histoire non garantie.

2° En certaines circonstances favorables, sous la pression de personnalités exceptionnelles, la non-violence peut prendre les dimensions d'un mouvement, d'une résistance non-violente, avec une efficacité massive ; elle peut alors opérer une véritable percée historique. Aussi inimitable qu'il soit lui-même, aussi limitée que soit son œuvre, Gandhi figure en notre temps plus qu'une espérance, une démonstration. La plus grosse bêtise qu'on puisse dire sur Gandhi est qu'il figure le yogi selon Koestler ; Gandhi n'a pas été moins impitoyablement présent à l'Inde que Lénine à la Russie. Certes, on ne peut nier ses limites sa méfiance à l'égard de la technique moderne, son incompréhension pour le prolétariat organisé, son respect final des structures traditionnelles responsables de l'aliénation des masses indiennes au profit des prêtres et des riches.

On peut à la rigueur lui reprocher tout cela. Je ne vois pas comment on peut réduire finalement la puissance exemplaire de ses campagnes efficaces de désobéissance en Afrique du Sud et aux Indes. Leur portée exemplaire me paraît consister en ceci qu'elles réalisent – encore une fois dans des circonstances favorables : l'Angleterre n'était pas le nazisme – non seulement la présence symbolique des fins humanistes, mais leur réconciliation effective avec des moyens qui leur ressemblent ; loin donc que le non-violent exile les fins hors de l'histoire et déserte le plan des moyens qu'il laisserait à leur impureté, il s'exerce à les joindre dans une action qui serait intimement une *spiritualité* et une *technique*.

Il apparaît, d'un côté, que la non-violence ne fut aux yeux de Gandhi qu'une pièce dans un système spirituel total avec la vérité, la pauvreté, la justice, la chasteté, la patience, l'intrépidité, le mépris de la mort, le recueillement, etc. Il est même remarquable qu'il ait mis au sommet de cet édifice la vérité, *satyagraha*, « l'étreinte indéfectible de la vérité », « J'ai forgé le mot de *satyagraha* en Afrique du Sud pour exprimer la force dont les Indiens ont fait usage dans ce pays pendant huit ans entiers... la force de la vérité est aussi celle de l'amour...³ » D'autre part la non-violence fut pour Gandhi une méthode et même une technique détaillée de la résistance et de la désobéissance. Il faut avouer que nous sommes totalement démunis et ignorants d'une telle technique ; on a tort de ne pas étudier le mécanisme froidement

prémédité et méticuleusement exécuté de ses campagnes en Afrique du Sud et aux Indes ; on y remarquera un sens aigu des effets de masse, dans la discipline, la résolution et surtout l'absence totale de peur à l'égard de la prison et de la mort ; ici le caractère actif de la non-violence éclate : le véritable laisser-faire, aux yeux de Gandhi, c'est la violence ; par elle je me livre au meneur, au chef ; la non-violence, c'est pour lui la *force*.

C'est cette force qui, dans une expérience historique exceptionnelle, unit en *raccourci* la fin et les moyens. La violence progressiste, celle qui prétend se supprimer en marchant vers les fins humanistes de l'histoire, est l'art du *détour* : détour de la ruse, du mensonge, de la violence ; tous les états-majors militaires et civils le pratiquent : c'est la technique du patriotisme et de la révolution ; le non-violent répond à la question qui lui est posée sur son efficacité par une autre question : la pratique du « détour » ne comporte-t-elle pas le péril d'une perpétuation sans fin de la violence ? L'action politique – patriotique ou révolutionnaire – n'a-t-elle pas besoin, comme d'une présence reproche, comme d'un appel amical, de ces gestes symboliques et de ces actions partiellement réussies où les fins *sont* les moyens ?

« Résistance non-violente » et « violence progressiste »

Mais la non-violence, peut-elle être *tout* ? C'est-à-dire plus qu'un geste symbolique, qu'une réussite historique limitée et rare ? Peut-elle faire la relève totale de la violence, peut-elle faire l'histoire ?

La non-violence, même élevée de l'abstention à la résistance, paraît comporter des limites non fortuites.

1. Ce n'est pas par hasard que sa devise est négative : ne tue pas. Sa carrière, une carrière de refus : non-coopération, non-service militaire, etc. Le mot même de résistance, garde un accent négatif : on désobéit à une autorité qu'on ne fait pas. Je crois à l'efficacité de ces refus en tant que refus : mais leur efficacité ne procède-t-elle pas de leur *articulation* à des activités positives constructives ? Quand je passe du : tu ne tueras pas, au : tu aimeras, du refus de la guerre à la

construction de la paix, j'entre dans le cycle des actions que je fais ; alors je recommence à opprimer ; j'entre dans la dissociation des moyens et des fins en participant à des entreprises où les actions humaines ne sont pas « compossibles », où j'éprouve le maléfice de l'histoire avec l'efficacité de l'histoire.

2. Il paraît aussi que la non-violence est de l'ordre du discontinu : actes circonstanciels de refus, campagnes de désobéissance ; elle est de l'ordre du *geste*. Ce sont ces gestes qui témoignent par intermittence des exigences surhumaines qui pèsent sur l'histoire et appellent l'homme concrètement à son humanité. Mais ces gestes paraissent devoir trouver leur complément dans des actions à longue portée, dans les mouvements de l'histoire, tels que la conquête de l'État moderne sur les féodalités, le mouvement prolétarien, la lutte anticolonialiste, etc.

3. Plus largement, la non-violence riposte à des situations concrètes, des ordres de l'État qui m'affectent personnellement ; mais l'action politique riposte à des « défis » (pour employer le mot heureux de Toynbee) qui émanent de structures colonialisme, salariat et condition prolétarienne. péril atomique ; elle opère donc au plan de l'abstrait, du coutumier, de l'institutionnel, au plan des « médiations » anonymes entre l'homme et l'homme.

Il me semble qu'aujourd'hui les non-violents doivent être le noyau *prophétique* de mouvements proprement *politiques*, c'est-à-dire axés sur une technique de la révolution, de la réforme ou du pouvoir. Hors de ces tâches institutionnelles, la mystique non-violente risque de virer à un catastrophisme sans espoir, comme si le temps du désastre et de la persécution était la dernière chance de l'histoire, comme s'il restait à accorder notre vie sur un temps où les actes fidèles seraient sans écho, cachés de tous, sans portée historique. Ce temps *peut* venir, et avec lui un régime si inhumain qu'il ne laisserait plus d'autre issue que les *non* sans résonance hors des murs des prisons. Le temps de l'inefficacité rôde toujours aux portes de l'histoire ; il faut être prêt pour la nuit. Mais cette arrière-pensée ne peut être la pensée d'un avenir, d'une action, d'une construction. Avant ce temps – s'il doit venir – et tant qu'il fait jour, il faut œuvrer selon prévision, plan, programme ; il y a une tâche politique et cette tâche est en pleine pâte dans l'histoire.

Mais alors, ne faut-il pas que la non-violence prophétique, issue

d'une victoire de la conscience sur la dure loi de l'histoire, investisse cette histoire à la faveur du rapport dramatique qu'elle entretient avec une violence résiduelle, une violence progressiste, tandis que celle-ci tire sa chance spirituelle de la promesse et de la grâce intermittente d'un geste non-violent⁴ ?

Mais cette *compréhension* d'une dialectique de la non-violence prophétique et de la violence progressiste, à l'intérieur même de l'efficacité, ne peut être qu'une *vue* de l'historien. Pour celui qui vit, qui agit, il n'y a pas de compromis ni de synthèse, mais un choix. L'intolérance du mélange est l'âme même de la non-violence ; si la foi n'est pas totale, elle se renie ; si la non-violence est la vocation de quelques-uns, elle doit leur apparaître comme le devoir de tous ; pour celui qui la vit et cesse de la regarder, la non-violence veut être toute l'action, veut faire l'histoire.

1.

Je veux bien qu'on reproche à cette étude l'implicite qu'elle présuppose et que je formule à son stade précritique : mais qui donc commence une analyse sans présupposition, ni préjugé ? Le problème est toujours de savoir jusqu'où *ensuite* on s'avance sur le chemin de la véracité, jusqu'à quel point l'implicite s'élabore critiquement, s'intègre à une recherche commune, affronte la discussion, bref, s'explique au plan d'un discours à plusieurs.

2.

Henri Guillemin, *Les Chrétiens et la politique*, Éd. du Temps présent, p. 19.

3.

Extrait des *Report of the Indian Congress*, vol. I, 1920 (traduit par L. Massignon dans la *Revue du monde musulman*, avril-juin 1921). A. P. Cérésole, fondateur du *Service civil volontaire international* qui le questionnait sur la possibilité de transposer en Occident la non-violence : « Êtes-vous sûrs que le peuple n'est pas prêt ? Et ne pensez-vous pas manquer plutôt de chefs ? Un chef doit être la réalisation de Dieu, à chaque minute des 24 heures du jour. Il doit se dominer en tout, ignorer la colère, ignorer la crainte. Vous devez vous oublier vous-mêmes, ne pas vous complaire dans les plaisirs de la bouche et les jouissances sexuelles. Ainsi purifiés vous aurez la puissance, non la vôtre, celle de Dieu. En quoi consiste la force ? Un garçonnet de 15 ans pourrait, d'un coup, me faire tomber. Je ne suis rien, mais j'ai été délivré du désir et de la crainte, de sorte que je connais la puissance de Dieu. » Voir la conclusion de son autobiographie intitulée *Mes expériences avec la vérité*.

4.

Cf. Sur « Humanisme et Terreur » de Merleau-Ponty, *Esprit*,

février 1949. – « Le Yogi, le Commissaire et le Prophète »,
Christianisme social, janvier 1949.

État et violence

Le but de cette conférence n'est pas du tout de proposer quoi que ce soit qui ressemble à une décision politique. Aussi bien serais-je fort indiscret et discourtois de le tenter ici, sur un sol étranger.

C'est plutôt une question préalable à toute politique particulière que je voudrais vous soumettre : que signifie ce fait, manifeste à qui considère l'histoire et la vie quotidienne, que l'homme est politique ? Cette question immense qui touche à des problèmes de droit, de sociologie, d'histoire, je voudrais l'aborder par son côté le plus déconcertant : avec l'État *une certaine violence* apparaît, qui a les caractères de la *légitimité*. Que signifie, non seulement pour notre vie d'homme, mais pour notre réflexion morale, pour notre méditation philosophique et religieuse, ce fait étrange : l'existence politique de l'homme est gardée et guidée par une violence, la violence étatique, qui a les caractères d'une violence légitime ?

Assurons d'abord notre point de départ : quelle violence minimale se trouve instituée par l'État ? Sous sa forme la plus élémentaire et en même temps la plus irréductible, la violence de l'État, c'est la violence de caractère *pénal*. L'État punit ; en dernière analyse, c'est lui qui a le monopole de la contrainte physique ; il a retiré aux individus le droit de se faire justice à eux-mêmes ; il a pris sur lui toute la violence éparse, héritée de la lutte primitive de l'homme contre l'homme ; de toute violence, l'individu peut en appeler à l'État, mais l'État est la dernière instance, l'instance sans recours. En abordant la violence de l'État par son côté pénal, punitif, nous sommes allés droit au problème central ; car les multiples fonctions de l'État, son pouvoir de légiférer, son pouvoir de décider et d'exécuter, sa fonction administrative, sa fonction économique ou sa fonction éducative, toutes ces fonctions sont finalement sanctionnées par le pouvoir de contraindre en dernière instance. Dire que l'État est un *pouvoir* et qu'il est un pouvoir

de *contraindre*, c'est la même chose.

Je ne parle donc pas d'un État méchant, d'un État totalitaire, je parle de l'État, de ce qui fait que l'État est État, à travers des régimes et des formes différentes et même opposées. Tout ce que l'État ajoute en violence illégitime ne fait qu'aggraver le problème. Il nous suffit que l'État réputé le plus juste, le plus démocratique, le plus libéral, se révèle comme la synthèse de la légitimité et de la violence, c'est-à-dire comme pouvoir moral d'exiger *et* pouvoir physique de contraindre.

I

Pourquoi cette union du droit et de la force dans l'État fait-elle problème ? Elle ne ferait pas problème si la vie dans l'État pouvait exprimer entièrement, réaliser intégralement, épuiser radicalement toute l'exigence de la conscience morale ; nous serions contents si la politique pouvait être à nos yeux l'accomplissement de la morale ; or la vie dans l'État peut-elle étancher toute la soif de perfection ? On pourrait le penser, si l'on suivait certaines suggestions de la réflexion politique des Grecs, quand ils font de la « Cité », de sa perfection, de sa suffisance, le but de la conduite des individus ; il semble alors que toute la morale vienne se résumer dans la réalisation d'une communauté historique, prospère, forte et libre d'une liberté collective. Mais les mêmes philosophes qui ont fait de la Cité le sommet de la vie morale ont renoncé par ailleurs à unifier l'idéal « contemplatif » du sage et l'idéal « pratique » du chef d'État, de l'homme politique, de l'administrateur d'une maison ou d'un domaine ; leur morale se cassait ainsi en deux et la difficulté demeurait insoluble d'articuler l'un sur l'autre les deux modèles de perfection et bonheur, le modèle philosophique et le modèle politique, comme on voit chez Platon, chez Aristote et chez les Stoïciens. On objectera que l'idéal de « contemplation » n'est plus le nôtre et que le christianisme a mis fin le premier à la distinction de la contemplation et de l'action, en proposant l'idéal « pratique » de l'amour du prochain et en unifiant sous le signe de la « pratique » toute la morale.

Mais le christianisme retrouvait d'une autre façon et même aggravait la contradiction que les Grecs, animaux politiques par excellence, n'avaient pu dépasser. Car le christianisme introduisait une

exigence qui, en radicalisant le problème moral, transformait le problème politique en énigme. Cette exigence radicale, nous le savons, c'est l'interprétation de l'amour du prochain par Jésus dans le *Sermon sur la montagne*. Tel qu'il est, cet enseignement propose une forme entièrement sacrificielle de l'amour : « Ne résistez pas au méchant » ; « priez pour ceux qui vous persécutent », etc.

Un tel commandement introduit une rupture plus radicale que l'opposition de la contemplation et de l'action ; c'est la « pratique » elle-même qui se trouve divisée en elle-même ; car le politique, comme tel, ne peut être pensé dans le cadre de cette éthique de la non-résistance et du sacrifice.

Nous en avons un témoignage dans le fameux chapitre XIII de l'*Épître aux Romains*, où saint Paul, s'adressant aux chrétiens de la capitale, sans doute tentés par quelque anarchisme à motif religieux, leur conseille de se soumettre aux autorités par motif de conscience et non pas seulement par crainte. Or ce texte est peut-être plus intéressant comme prise de conscience que comme résolution d'une contradiction, bien que ce soit sous cet angle dogmatique qu'on le commente d'ordinaire.

Saint Paul a eu parfaitement conscience qu'en introduisant la figure du « magistrat » et avec elle l'autorité, la sanction, l'obéissance, la peur, il faisait apparaître une dimension de la vie qui n'est pas contenue dans les rapports directs d'homme à homme susceptibles d'être transfigurés par l'amour fraternel dont il avait parlé auparavant ; il est en effet très remarquable, comme l'a souligné O. Cullmann, que les conseils politiques de saint Paul s'insèrent dans un contexte où il est principalement question de « l'amour » que tous les hommes se doivent les uns aux autres ; cet amour est décrit, à la manière du *Sermon sur la montagne*, comme un amour qui pardonne, qui ne résiste pas au méchant, qui rend le bien pour le mal et qui finalement restaure ou même institue à neuf une réciprocité complète entre les personnes ; « Aimez-vous réciproquement d'une affection tendre et fraternelle », dit l'apôtre.

Et soudain, rompant cet appel à l'amour mutuel, Paul dresse la figure du « magistrat ». Or que fait le « magistrat » ? Il *punit*. Il punit celui qui fait le mal. Voici donc la violence que nous évoquions au début ; c'est même très exactement dans l'instance pénale que saint Paul résume toutes les fonctions de l'État. Violence limitée, certes.

Violence qui ne légitime aucun meurtre et, nous le verrons plus loin, violence qui ne justifie, qui n'institutionnalise aucunement la guerre d'État à État ; violence entièrement mesurée par l'institution même de l'État ; violence établie, fondée dans la justice, que saint Paul appelle le « bien ». Tout cela est vrai ; et il faut le rappeler contre ceux qui voient dans ce texte l'abdication honteuse du chrétien devant n'importe quelle autorité. L'autorité, c'est celle du « magistrat » ; c'est celle de la justice. « L'ordre » qu'elle crée et maintient ne saurait donc être séparé de la justice, encore moins opposé à la justice. Mais c'est précisément cette violence établie, cette violence de la justice qui fait problème.

Car « l'autorité » ne paraît pas pouvoir procéder de « l'amour ». Sous sa forme la plus mesurée, la plus légitime, la justice est déjà une manière de rendre le mal pour le mal. *La punition dans son essence consomme la toute première rupture dans l'éthique de l'amour* ; elle ignore le pardon, elle résiste au méchant, elle institue une relation non réciproque ; bref, à la voie courte, à « l'immédiateté » de l'amour, elle oppose la voie longue, la « médiation » d'une éducation coercitive du genre humain. Le « magistrat » n'est pas mon « frère » ; c'est en cela même qu'il est une « autorité » ; c'est en cela aussi qu'il requiert « soumission » ; ce qui ne veut pas dire que le chrétien subit n'importe quoi ; mais la relation de l'État au citoyen est une relation asymétrique, non réciproque, d'autorité à soumission ; même quand l'autorité procède de libres élections, même quand elle est entièrement démocratique et parfaitement légitime, ce qui n'arrive peut-être jamais, une fois constituée, elle me concerne comme instance qui détient le monopole de la sanction ; cela suffit pour que l'État ne soit pas mon frère et requière ma soumission.

Je disais que la prise de conscience du paradoxe est plus importante que sa résolution chez saint Paul. Il faut avouer en effet que saint Paul nous lègue un problème plutôt qu'une solution. Il se contente de dire que l'autorité est « instituée de Dieu » et qu'il en est ainsi « pour mon bien » ; cela suffit sans doute pour que le chrétien soit soumis par motif de conscience et pas seulement par peur de la sanction, ce qui constituerait un motif totalement étranger à la vie chrétienne ; mais le lien de cette « institution » à l'économie du salut est simplement énoncé et demeure pour nous une source de grande perplexité. Car cette pédagogie violente, qui anime l'histoire à travers

la succession des États, introduit une note discordante dans la pédagogie de l'amour, du témoignage, du martyre. Saint Paul n'a même pas tenté de déduire l'autorité politique de l'éthique de l'amour ; il trouve cette instance de l'État dans son inventaire de l'humain ; il prend appui sur elle lorsqu'il revendique sa qualité de citoyen romain ; il sait que la tranquillité de l'ordre est la condition de la prédication chrétienne. Il entrevoit donc la convergence des deux pédagogies du genre humain, celle de l'amour et celle de la justice, celle de la non-résistance et celle de la punition, celle de la réciprocité et celle de l'autorité et de la soumission, celle de l'affection et celle de la peur. Il entrevoit leur convergence, mais il ne voit pas leur unité. D'un côté, il entrevoit leur convergence : c'est elle qu'il énonce dans l'affirmation pure et simple que l'autorité est instituée par Dieu. Mais il ne voit pas leur unité : c'est pourquoi précisément il emploie un mot, le mot institution, qui n'a pas de racine dans la prédication de la Croix et de l'imitation de Jésus-Christ.

Je sais : on a cherché un lien systématique entre la Croix et « l'institution », entre l'amour et l'autorité ; on en a même trouvé deux. On a invoqué d'abord la « colère de Dieu » ; la colère de Dieu est en effet nommée dans le contexte de l'État (*Romains* 12) ; ce thème ne semble pas sans rapport avec celui de l'État, puisque la colère de Dieu, c'est Dieu en tant qu'il punit ; bien plus, elle est invoquée pour refuser aux personnes privées le droit de se venger elles-mêmes ; à Dieu, est-il rappelé, appartient la rétribution ; il est donc raisonnable de rapprocher l'institution de la sanction de cette vengeance que Dieu se réserve. Mais ce rapprochement entre l'institution de l'État et la colère de Dieu est moins une explication que la consécration d'une énigme ; qui ne voit en effet que la dualité entre l'amour et la coercition est seulement rendue plus radicale, puisqu'elle est reportée en Dieu ? Bien plus, si la colère a été satisfaite sur la Croix, il faut avouer que l'histoire de l'État n'est pas l'histoire rachetée par la Croix, mais une histoire irréductible à celle du salut, une histoire qui conserve le genre humain sans le sauver, qui l'éduque sans le régénérer, qui le corrige sans le sanctifier.

La double pédagogie du genre humain est ainsi consolidée par la dualité de la colère et de la Croix en Dieu même. Néanmoins cette réflexion sur la colère de Dieu n'était pas vaine ; elle est même très éclairante, mais dans la mesure où on n'y cherche pas une

« explication » fantastique, mais une « description » indirecte de l'énigme de l'État et de sa pédagogie violente. L'histoire de l'État, entraînée par la violence de ses magistratures successives, apparaît alors comme le mouvement même de l'humanité vers un jugement de condamnation qui n'a pas été entièrement repris, récupéré dans le jugement de justification résumé par la Croix du Christ. Peut-être le mystère de l'État est-il en effet de limiter le mal sans le guérir, de conserver le genre humain sans le sauver ; l'institution de cet État n'en devient que plus énigmatique.

On a recouru aussi, pour rendre compte de l'énigme de l'État, à la « démonologie » paulinienne ; chaque État serait pour saint Paul la manifestation d'une « puissance » qui domine son histoire ; ce serait à ces puissances que saint Paul songerait quand il dit : « Soyez soumis aux autorités¹ » ; les puissances, les trônes, les dominations seraient des grandeurs plus qu'humaines dont le drame invisible animerait comme en sous-main le drame visible de l'autorité. Il ne faut pas se débarrasser trop vite de cette lecture démonologique ; elle a servi de vêtement à une intuition très importante : les « puissances » dont saint Paul, avec le judaïsme populaire, admet l'existence, ont par rapport à la Croix cette situation *ambiguë* d'être *déjà* vaincues, crucifiées, mais *pas encore* supprimées. Par le moyen du mythe démonologique, saint Paul a aperçu l'ambiguïté de l'État : il appartient à l'économie du salut, sans y appartenir ; il est soumis, mais autonome ; il est traversé par ce que O. Cullmann appelle une « tension temporelle » exprimée par les mots « *déjà* » mais « *pas encore* » : « *déjà* » vaincu, mais « *pas encore* » supprimé. Mais, en énonçant de façon mythique le caractère à la fois *réel* et *provisoire* de l'État, en l'adossant à un drame démonologique qui nous dépasse, saint Paul en a une fois encore *manifesté* le caractère énigmatique, plutôt qu'il ne l'a *expliqué*. C'est même en renonçant à en faire une « explication » que nous recueillons de l'interprétation démonologique de saint Paul toute l'instruction dont elle est riche.

Aussi bien faut-il avouer qu'il ne reste plus rien pour nous du décor démonologique de la politique paulinienne (si tant est que saint Paul se soit vraiment intéressé au statut de l'État et que quelques lignes de ses lettres puissent tenir lieu d'une politique). Il ne suffit pas de procéder à une restitution exégétique des croyances de saint Paul sur les démons pour être fidèle à son enseignement : car cette

restitution purement littérale une fois faite, il faut encore se demander ce que ces croyances signifient. Il ne suffit pas de répéter, il faut encore comprendre. Or que voulons-nous dire, quand nous posons des puissances démoniaques « derrière » les États ? Que veut dire « derrière » ? L'histoire a-t-elle un double fond inhumain ou surhumain, outre l'absolu de Dieu ? La vérité c'est que la restitution de l'expérience démonologique est devenue impossible, parce que le contexte culturel qui le rendait compréhensible pour les contemporains n'est plus le nôtre ; on ne peut restaurer une figure mythique sans restaurer la totalité qui la supporte ; c'est pourquoi ce recours aux puissances invisibles est pour nous le fragment inintelligible d'une explication aujourd'hui morte ; mais par-delà sa valeur explicative, nous avons à retrouver sa valeur *chiffrée* ; ce qui importe dans cette conception des « puissances célestes », c'est la manifestation par leur moyen de l'ambiguïté de l'État, de sa « tension temporelle » comme nous disions tout à l'heure avec O. Cullmann ; à travers le langage démonologique, quelque chose passe, que nous n'aurions peut-être pas remarqué sans cela ; « l'institution » devient le siège d'une dialectique interne ; l'ordre, ce n'est pas une chose tranquille et de tout repos ; l'ordre vibre ; « l'ordre » est une « puissance » ; la dimension mythique de la puissance rend inquiétante la dimension rationnelle de l'ordre² ; à travers la prétendue explication par les démons, l'État apparaît comme une réalité instable, dangereuse : pas simplement instituée, mais destituée-restituée, à la fois dépassée et retenue ; cela, la démonologie le montre mythiquement, en ayant l'air de l'expliquer. Il faut donc garder l'esprit, c'est-à-dire l'intention descriptive du mythe, au prix de sa lettre, c'est-à-dire de sa prétention explicative.

II

Faisons le point de notre réflexion : le christianisme, d'une autre manière que la sagesse grecque, a fait surgir une dimension de la vie morale qui fait éclater le cadre proprement politique de la vie humaine : cette dimension nouvelle, c'est l'Agapé, l'amour fraternel et sa vocation de non-résistance, de sacrifice et de martyre. Le choc en retour de cette éthique nouvelle sur la réalité politique, c'est de faire

apparaître l'État comme une instance incapable de se tenir à ce niveau de la nouvelle éthique ; et pourtant cette instance n'est pas mauvaise en soi ; elle est confirmée, mais à sa place, et affectée d'un indice de précarité : l'État n'est plus la substance de l'histoire raisonnable ; sa pédagogie coercitive conserve le genre humain, mais ne le sauve pas.

Cette dualité de l'Agapé chrétienne et de la violence punitive du magistrat annonce de plus grands conflits qu'il nous faut maintenant considérer. Nous nous sommes donné la tâche facile en nous tenant dans les bornes du problème de saint Paul qui est celui d'un citoyen passif dans un État ordonné et relativement juste ; les Romains auxquels l'apôtre s'adresse sont de petites gens, des « sujets » de César ; c'est leur condition de citoyen assujéti qu'il éclaire d'une lueur d'espérance en leur découvrant une certaine intention divine à la source de l'autorité « placée au-dessus d'eux » : ils peuvent alors obéir par motif de conscience et non pas seulement par peur. La violence limitée, consubstantielle à l'État, commence à faire problème, dès qu'il s'agit non plus seulement de lui être soumis, mais de l'exercer (à vrai dire, se soumettre intérieurement par motif de conscience, c'est déjà ratifier cette violence et l'exercer symboliquement par identification au souvenir qui commande et contraint) ; c'est alors le même homme qui est appelé à l'amour fraternel qui rend le mal pour le bien et à la magistrature qui punit les méchants ; le citoyen actif, qui prend sa part de souveraineté, est lui-même magistrat ; comment vivra-t-il sous deux régimes spirituels, celui de l'amour et celui de la violence instituée, sous deux pédagogies, celle du sacrifice et celle de la coercition ?

La difficulté s'aggrave lorsque la violence sort tout à fait des bornes de l'institution pénale, lorsque le citoyen est appelé aux armes par la patrie en danger, lorsqu'une situation révolutionnaire le place au carrefour de deux violences, l'une qui défend l'ordre établi, l'autre qui force l'accès au pouvoir pour de nouvelles couches sociales porteuses d'un message de justice sociale, ou enfin lorsque la guerre libératrice donne la main à la guerre étrangère pour briser une tyrannie.

De proche en proche, c'est tout le problème de la violence dans l'histoire qui se découvre à nous : de la soumission du citoyen passif, dans un État existant, à l'exercice de la magistrature par un citoyen actif – de cette violence légale à la défense armée de l'État – et enfin

de la violence défensive et en quelque sorte conservatrice de l'État, à la violence instauratrice, il y a tout un dégradé, le long duquel ne cesse de s'accroître l'écart entre l'amour et la violence ; au terme extrême de ce divorce, la violence apparaît comme le moteur de l'histoire ; c'est celle qui fait monter sur la scène de l'histoire des forces, des États nouveaux, des civilisations dominantes, des classes dirigeantes. L'histoire de l'homme paraît alors s'identifier à l'histoire du pouvoir violent ; à la limite, ce n'est plus l'institution qui légitime la violence, c'est la violence qui engendre l'institution, en redistribuant la puissance entre les États, entre les classes.

Il y aurait bien un moyen de mettre un cran d'arrêt, dans ce glissement de la violence simplement punitive à la violence instauratrice : ce serait d'imposer une limite précise, manifeste, indiscutable, inconditionnelle, à la violence ; cette limite est tout de suite trouvée : c'est l'interdiction du meurtre ; « tu ne tuera pas ». Ce commandement tout négatif, cet ordre en forme d'interdiction, est en effet le seul principe de l'action qui peut faire tenir ensemble les deux éthiques, celle de l'amour et celle du magistrat ; seule une punition qui reste en deçà du meurtre, en deçà de la peine de mort, ne contredit pas tout à fait l'amour ; elle ne l'accomplit pas, certes, car seul « l'amour accomplit la loi » ; du moins elle ne le renie pas. En ce sens on peut dire que si, par son origine et sa fin, la fonction punitive de l'État reste *étrangère* au règne de l'amour, elle est *compatible* avec lui, tant qu'elle reste dans les limites de l'interdiction du meurtre ; à défaut d'unité d'origine et de fin, les deux pédagogies, celle du sacrifice et celle de la coercition, peuvent avoir en commun une limite commune dans l'ordre des moyens, ce qui rattache, en dernier ressort, le politique à l'éthique, l'ordre à la charité, c'est le respect de la personne dans sa vie et dans sa dignité ; la violence du magistrat est ainsi mesurée par une éthique des moyens ; c'est ici que le caractère négatif, inhibitif, prohibitif du Décalogue est précieux ; le « Tu ne tueras pas » dessine la limite que la violence de l'État ne peut transgresser, sous peine de sortir, lui-même, de la sphère du « bien » où sa violence reste raisonnable ; cette interdiction ne montre pas sans doute comment l'éthique de la punition procède de l'éthique de la charité ; du moins montre-t-elle à quelle condition elles sont pratiquement compatibles.

Mais l'État *peut-il* se tenir dans les bornes de cette éthique des

moyens ? Je veux dire : peut-il rester État, sans transgresser l'interdiction du meurtre ni les autres commandements concernant l'hospitalité, le respect de la parole, le respect filial, le respect du bien d'autrui, etc. ?

C'est ici que l'État se découvre comme une grandeur inquiétante qui ne se tient pas et ne s'est jamais tenue dans les *limites* de l'éthique des moyens. L'État est cette réalité qui jusqu'à présent a toujours inclus le meurtre comme condition de son existence, de sa survie et d'abord de son instauration ; telle est la cruelle vérité dont Machiavel a, dans *Le Prince*, tiré toutes les conséquences, sans égard pour une éthique des moyens ; il pose la question : comment un État nouveau peut-il être instauré ? A partir de cette question, il déroule implacablement toutes les conditions *réelles* de cette instauration : force du lion et ruse du renard ; et il conclut : si le Prince veut réussir, il devra être meurtrier et menteur ; en langage biblique : il devra être diabolique. Il est aisé de récuser la conclusion de Machiavel – « Il faut de la violence et du mal » – sous prétexte que le meurtre est défendu ; la *question* de Machiavel subsiste : « Comment instaurer un État qui transgresse l'interdiction du meurtre et ainsi rompt les amarres qui rattachaient l'éthique de la coercition à celle de la charité ? »

La guerre est l'épreuve par excellence, la situation-limite, qui place chaque individu en face de la question de Machiavel. Pourquoi la guerre fait-elle problème ?

L'objecteur de conscience dira : « Il n'y a pas de problème ; la guerre c'est l'acte par lequel la violence étatique franchit la limite, enfreint l'interdiction du meurtre ; donc je suis délié du devoir d'obéir ; par ma désobéissance je témoigne de l'unité de l'éthique ; l'État ne peut avoir d'autre éthique que l'individu, le meurtre est interdit à l'un comme à l'autre. » Il faut dire très clairement et très fermement que l'objecteur de conscience a raison quand il refuse toutes les *justifications* de la guerre à partir de la violence du magistrat ; la violence du magistrat est une chose, la guerre en est une autre ; la violence du magistrat est instituée ; elle est mesurée par la loi ; elle est exercée par un tribunal distinct du demandeur et du défenseur ; enfin elle peut être maintenue dans les limites du respect de la vie et de la dignité du coupable puni ; bref, la punition, sous le régime du droit pénal civilisé, peut ne pas contredire l'amour, bien qu'elle ne l'accomplisse pas véritablement : il faut donc renoncer à

toutes les déductions hypocrites par lesquelles on prétendait légitimer la guerre à partir de la fonction du magistrat ; il faudrait d'abord légitimer la peine de mort et donc placer déjà le magistrat sur le terrain du meurtre ; il faudrait en outre imaginer quelque délégation de la part d'un tribunal virtuel qui chargerait un État de punir les méchants du dehors et d'exercer la guerre comme une sorte de droit pénal externe. Le caractère fictif et hypocrite de cette déduction est évident. La guerre est et doit rester à nos yeux ce cataclysme, cette irruption du chaos, ce retour, dans les relations externes d'État à État, à la lutte pour la vie. Cette déraison historique doit demeurer injustifiée et injustifiable ; l'événement qui consacre la disjonction complète de la charité et de la violence, en faisant sauter le lien fragile – l'interdiction du meurtre – qui les faisait tenir ensemble, ne peut être l'objet d'une déduction morale.

Pourquoi néanmoins la guerre fait-elle problème ? Parce qu'elle n'est pas seulement le meurtre institué ; plus exactement parce que le meurtre de l'ennemi coïncide avec le sacrifice de l'individu à la survie physique de son propre État. C'est en effet à ce point que la guerre pose ce que j'appellerais le problème d'une « éthique de détresse ». Si la guerre ne me posait qu'un problème : tuerai-je l'ennemi ou ne le tuerai-je pas ? Seules la peur et l'idolâtrie d'un État divinisé expliqueraient ma soumission à l'État méchant et ces deux motifs me condamneraient totalement ; mon devoir strict serait d'être objecteur de conscience. Mais la guerre me pose aussi une autre question : risquerai-je ma vie pour que mon État survive ? La guerre est cette situation-limite, cette situation absurde, qui fait coïncider le meurtre avec le sacrifice. Faire la guerre c'est, pour l'individu, à la fois tuer l'autre homme, le citoyen de l'autre État, *et* mettre sa vie en balance pour que son État continue d'exister.

Ce problème ne coïncide pas avec celui de la légitimité de la guerre pour l'État ; nous l'avons vu, une telle justification morale de la guerre comme opération punitive est mensongère ; le problème de la survie physique de l'État, de sa conservation matérielle au risque de ma vie et au prix de la vie de mon ennemi, est la monstrueuse énigme devant laquelle l'existence de l'État me place. C'est un fait que, jusqu'à présent – je dis jusqu'à présent, car la guerre est peut-être en train de changer si radicalement de caractère que le problème de la survie physique de l'État serait sur le point de perdre tout sens –, jusqu'à

présent des États ont survécu par le moyen de la guerre ; cette violence injustifiable a permis, à travers la souffrance et la ruine, la perpétuation non seulement d'une grandeur, mais de valeurs de civilisation ; allons plus loin : l'histoire montre à l'envi que les plus cruelles tyrannies, les régimes les plus totalitaires n'ont été brisés que du dehors et comme par effraction ; bref, il y a des guerres conservatrices, des guerres libératrices, des guerres instauratrices, et pourtant la guerre comme telle reste l'injustifié et l'injustifiable.

Précisément parce qu'elle surgit sur la ligne de rupture des deux éthiques, celle de la charité et celle de la coercition, elle condamne l'individu à une « Éthique de détresse ». Le seul motif d'obéir à l'État en armes et en guerre, c'est *qu'il continue d'exister et qu'ainsi le « magistrat » soit* ; mon obéissance se tient sur le terrain non éthique de l'existence pure et simple de mon État ; elle n'est pas sans fondement, puisque, sans être un acte de magistrature, sans être aucunement l'exercice d'une justice punitive, elle est la condition existentielle de tous les actes de magistrature ; *que mon État soit*, telle est la véritable et l'unique motivation du citoyen armé et meurtrier. C'est pourquoi je ne puis être content d'obéir, car mon obéissance consacre la faute de mon État ; sa survie physique, à laquelle je coopère, c'est sa culpabilité ; je ne contribue à son existence pure et simple qu'en ratifiant sa méchanceté par le meurtre.

Désobéirai-je ? Oui, si je suis capable d'en assumer les conséquences et le sens. Les conséquences, bien sûr, à savoir un autre risque de mort pour moi ; mais le sens également car la désobéissance aussi est une éthique de détresse ; car, en même temps qu'elle porte témoignage de l'unité cachée de la morale du frère et du magistrat, ma désobéissance, dans le même temps, met en danger mon État ; car il ne suffit pas de dire que vu sa rareté, le témoignage radical de la désobéissance n'affaiblit pas sensiblement l'État ; je dois agir dans la pensée que la maxime de mon action pourrait devenir une loi universelle ; le sens de mon acte de désobéissance, étendu à tous, c'est donc bien une menace pour mon État, dont j'affaiblis les chances de survie ; voilà le sens que je dois accepter, et même revendiquer, si je désobéis : à savoir que, dans la situation-limite de la guerre, le témoignage que je porte à l'absolu du commandement qui interdit le meurtre met en danger mon État et, à travers lui, mes concitoyens. Je n'ai pas le droit de porter ce témoignage si je n'en assume pas, outre le

risque, le sens, à savoir la menace et, à la limite, le sacrifice de mon État.

Il se peut que, dans certains cas extrêmes, le sacrifice de mon État devienne un devoir *politique* et pas seulement un témoignage absolu ; c'est devant une telle décision que certains anti-nazis ont été placés en Allemagne ; il se peut que j'aie un jour à vouloir la défaite de mon État, s'il ne mérite absolument pas de survivre, s'il ne peut plus être du tout l'État de la justice et du droit, bref s'il n'est plus du tout État ; cette décision est une décision terrible ; elle porte un nom : le devoir de trahir. Mais, cette décision, moins qu'une autre, ne peut rester dans le registre de la non-violence ; tôt ou tard elle s'inscrit à nouveau dans un système de la violence, car je ne peux vouloir, d'un vouloir positif et délibéré, la mort de mon État, sans vouloir en même temps, par la conjonction de ces deux cataclysmes majeurs, la guerre et la révolution, l'instauration violente d'un nouvel État, d'une nouvelle légitimité, d'un nouveau pouvoir, lequel fera appel, lui aussi, à mon obéissance armée et meurtrière. Or l'objection de conscience est autre chose, elle refuse de se placer dans la perspective du défaitisme politique qui n'a son sens complet que dans une autre violence à laquelle le défaitisme livre les clés de la cité ; l'objection de conscience veut rester pur témoignage ; c'est bien ainsi ; mais alors son impuissance à assumer toutes ses conséquences *politiques*, toutes ses incidences sur la distribution des forces dans le monde et d'abord sur le destin physique, existentiel, de mon État, cette impuissance est sa faute. C'est pourquoi elle aussi est une « éthique de détresse ».

Nous sommes plus souvent que nous ne croyons dans l'une ou l'autre de ces « éthiques de détresse ». Bertolt Brecht n'a cessé de ramener l'attention sur les méfaits de la bonté, sur « la tentation terrible de la bonté », sur le danger de la bonté dans un monde méchant. Ainsi l'éthique se décompose sans cesse entre un « témoignage » de bonté, incapable de se situer politiquement et parfois nocif à long terme, et une « efficacité » meurtrière pour les hommes et ruineuse pour la bonté elle-même ; cette décomposition est le fruit constamment amer de l'existence politique devenue folle.

Faisons pour la seconde fois le point : nous avons, dans la première partie, médité sur la discordance originaire entre l'éthique de l'amour et celle du magistrat ; nous avons découvert une fine déchirure entre l'amour qui rend le bien pour le mal et la punition qui rend le mal

pour le mal en vue du bien du méchant. Cette dissonance originaire ne serait pas une figure du mal radical, si l'État *pouvait* demeurer dans les limites d'une éthique des moyens, laquelle, en interdisant le meurtre, rendrait la coercition compatible avec l'amour ou du moins l'empêcherait d'en être le contraire absolu. Mais l'État est cette réalité qui ne s'est pas tenue et ne se tient pas dans les bornes de l'interdiction du meurtre. L'État est cette réalité maintenue et instaurée par la violence meurtrière. Par ce rapport avec l'injustifiable, l'État accule l'homme à un choix difficile à supporter entre deux « éthiques de détresse » : l'une assume le meurtre pour assurer la survie physique de l'État, pour que le magistrat soit ; l'autre assure la trahison pour témoigner.

Cette situation-limite, où l'éthique se décompose en deux éthiques de détresse, n'est pas sans doute une situation constante, ni même durable, ni même fréquente ; mais elle éclaire, comme toutes les choses extrêmes, les situations moyennes, normales. Elle atteste que, jusqu'au dernier jour, l'amour et la coercition chemineront côte à côte comme les deux pédagogies, tantôt convergentes, tantôt divergentes, du genre humain.

La fin de cette dualité serait la « réconciliation » totale de l'homme avec l'homme ; mais ce serait aussi la fin de l'État ; parce que ce serait la fin de l'histoire.

1.

Même si Rom. 13 : 1 n'a pas d'arrière-plan démonologique (« que toute personne reste soumise aux autorités placées au-dessus de nous »), I Cor. 8 : 2 (« Aucun des princes de ce monde n'a connu la sagesse que nous prêchons aux hommes faits ») ne peut être compris sans ce contexte démonologique.

2.

En ce sens la pensée mythique n'est pas abolie par la réflexion rationnelle ; la notion « d'ordre » sera reprise dans une théodicée moins mythique, moins eschatologie, celle du droit naturel ; mais ce progrès est à un autre point de vue un recul ; car les thèmes archaïques de la démonologie sont mieux accordés sur le caractère de « puissance » de l'État.

Le paradoxe politique

L'événement de Budapest, comme tout événement digne de ce nom, a une puissance indéfinie d'ébranlement ; il nous a touchés et remués à plusieurs niveaux de nous-mêmes : au niveau de la sensibilité historique, mordue par l'inattendu ; au niveau du calcul politique à moyen terme ; au niveau de la réflexion durable sur les structures politiques de l'existence humaine. Il faudrait toujours aller et venir de l'une à l'autre de ces puissances de l'événement.

Nous n'avons pas à regretter d'avoir exprimé d'abord sa puissance de choc, sans souci de réajuster trop vite la tactique ; aussi prévue qu'aient bien voulu la dire les habiles, ceux qui ne sont jamais pris au dépourvu, la révolte a été une surprise, parce qu'elle a eu lieu : les Flammes de Budapest... Il ne faut pas être pressé de résorber les événements, si l'on veut être instruit par eux.

Et puis après cet événement qu'on a laissé parler tout seul, il faut l'évaluer, le remettre en place dans une situation d'ensemble, lui retirer son caractère insolite, le faire entrer en composition avec la guerre d'Algérie, la trahison du parti socialiste, l'évanouissement du Front Républicain. la résistance du communisme français à la déstalinisation ; bref, il faut passer de l'émotion absolue à la considération relative. D'autres, dans ce numéro, prolongeront cette ligne.

Pour ma part l'événement de Budapest joint à la Révolution d'octobre de Varsovie, a relancé, confirmé, infléchi, radicalisé une réflexion sur le pouvoir politique qui ne date pas de cet événement puisqu'elle avait donné lieu à plusieurs études inédites, prononcées au Collège philosophique, à Esprit et ailleurs. Ce qui m'a surpris dans ces événements, c'est qu'il révèlent la stabilité, à travers les révolutions économico-sociales, de la problématique du pouvoir. La surprise, c'est que le Pouvoir n'ait pour ainsi dire pas d'histoire, que l'histoire du pouvoir se répète, piétine ; la surprise, c'est qu'il n'y ait pas de surprise politique véritable. Les techniques

changent, les relations des hommes à l'occasion des choses évoluent, le pouvoir déroule le même paradoxe, celui d'un double progrès, dans la rationalité et dans les possibilités de perversion.

Que le problème du pouvoir politique en économie socialiste ne soit pas fondamentalement différent du même problème en économie capitaliste, qu'il offre des possibilités comparables, sinon accrues, de tyrannie, qu'il appelle des contrôles démocratiques aussi stricts, sinon plus rigoureux, voilà ce que refuse d'abord toute pensée qui ne croit pas à l'autonomie relative du politique par rapport à l'histoire économique-sociale des sociétés.

Cette autonomie du politique me paraît tenir en deux traits contrastés. D'un côté le politique réalise un rapport humain qui n'est pas réductible aux conflits des classes, ni en général aux tensions économique-sociales de la société ; l'État le plus marqué par une classe dominante est État précisément en ce qu'il exprime le vouloir fondamental de la nation dans son ensemble ; aussi n'est-il pas radicalement affecté, en tant qu'État, par les changements qui sont pourtant eux-mêmes radicaux dans la sphère économique. Par ce premier trait, l'existence politique de l'homme développe un type de *rationalité* spécifique, irréductible aux dialectiques à base économique.

D'autre part, la politique développe des *maux* spécifiques, qui sont précisément maux politiques, maux du pouvoir politique ; ces maux ne sont pas réductibles à d'autres, en particulier à l'aliénation économique. Par conséquent l'exploitation économique *peut* disparaître et le mal politique persister ; bien plus, les moyens développés par l'État pour mettre fin à l'exploitation économique peuvent être l'occasion d'abus de pouvoir, nouveaux dans leur expression, dans leurs effets, mais fondamentalement identiques dans leur ressort passionnel à ceux des États du passé.

Rationalité spécifique, mal spécifique, telle est la double et paradoxale originalité du politique. La tâche de la philosophie politique est, à mon sens, d'explicitier cette originalité et d'en élucider le paradoxe ; car le mal politique ne peut pousser que sur la rationalité spécifique du politique.

Il faut résister à la tentation d'opposer deux styles de réflexion politique, l'un qui majorerait la rationalité du politique, avec Aristote, Rousseau, Hegel, l'autre qui mettrait l'accent sur la violence et le

mensonge du pouvoir, selon la critique platonicienne du « tyran », l'apologie machiavélienne du « prince » et la critique marxiste de « l'aliénation politique ».

Il faut tenir ce paradoxe, que le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité, qu'il y a une aliénation politique *parce que* le politique est relativement autonome.

C'est donc cette autonomie du politique qu'il faut dire d'abord.

I. L'autonomie du politique

Ce qui reste à jamais admirable dans la pensée politique des Grecs, c'est que nul philosophe parmi eux – sinon peut-être Épicure – ne s'est résigné à exclure la politique du champ du raisonnable qu'ils exploraient ; tous ou presque tous ont su que si le politique était proclamé méchant, étranger, « autre », au regard de la raison et du discours philosophique, si le politique était envoyé au diable, littéralement, c'est la raison elle-même qui chavirerait. Car alors elle ne serait plus raison de la réalité et dans la réalité, tant la réalité humaine est politique. Si rien n'est raisonnable dans l'existence politique des hommes, la raison n'est pas réelle, elle flotte en l'air, et la philosophie s'exile dans les arrière-mondes de l'Idéal et du Devoir. A cela, aucune grande philosophie ne s'est résignée, même (et surtout) si elle commence par le procès de l'existence quotidienne et déchuée et se détourne d'abord du monde ; toute grande philosophie veut comprendre la réalité politique pour se comprendre elle-même.

Or, la politique ne révèle son sens que si sa *visée* – son *télos* – peut être rattachée à l'intention fondamentale de la philosophie elle-même, au Bien et au Bonheur. Les Anciens ne comprenaient pas qu'une Politique – une philosophie politique – pût commencer par autre chose que par une *téléologie* de l'État, de la « chose publique », située elle-même par rapport à l'ultime visée des hommes ; ainsi commence la *Politique* d'Aristote : « Tout État ainsi que nous le savons est une société, l'espoir d'un bien est son principe comme il l'est de toute association, car toutes les actions des hommes ont pour fin ce qu'ils estiment un bien. Toutes les sociétés ont donc pour but quelque avantage et celle qui est la principale et renferme en soi toutes les

autres se propose le plus grand avantage possible. On la nomme État ou société. » C'est par le « bien-vivre » que politique et éthique s'impliquent mutuellement.

Dès lors, réfléchir sur l'autonomie du politique, c'est retrouver dans la téléologie de l'État sa manière irréductible de contribuer à l'humanité de l'homme. La *spécificité* du politique ne peut apparaître que par le moyen de cette téléologie ; c'est la spécificité d'une visée, d'une intention. Par le bien politique les hommes poursuivent un bien qu'ils ne sauraient atteindre autrement et ce bien est une partie de la raison et du bonheur. Cette poursuite et ce *télos* font la « nature » de la Cité ; la nature de la cité c'est sa fin, comme « la nature de chaque chose est sa fin » (Aristote).

A partir de là, la philosophie politique est déterminée à chercher comment ce *sens* – qui est « fin » et « nature » de l'État –, habite l'État comme un *tout*, comme un corps entier, par conséquent comment l'humanité vient à l'homme par le moyen du corps politique ; la conviction foncière de toute la philosophie politique est que l'être « qui, par son naturel et non par l'effet du hasard, existerait sans aucune patrie serait un individu détestable, très au-dessus ou très au-dessous de l'homme... car quiconque n'a pas besoin des autres hommes ou ne peut se résoudre à rester avec eux, est un dieu ou une sorte de brute ; aussi l'inclination naturelle porte-t-elle tous les hommes à ce genre de société. » Que la destination de l'homme passe par un corps, par un tout, par une Cité définie par sa « suffisance », cela interdit de commencer par l'*opposition* de l'État et du citoyen. L'optique de la philosophie, c'est au contraire que l'individu ne devient humain que dans cette totalité qui est « l'universalité des citoyens » ; le seuil de l'humanité, c'est le seuil de la citoyenneté, et le citoyen n'est citoyen que par la Cité ; ainsi la philosophie politique va-t-elle du Bonheur, que tous les hommes poursuivent, à la fin propre de la Cité, de celle-ci à sa nature comme totalité suffisante et de celle-ci au citoyen ; parce que l'« État est le sujet constant de la politique et du gouvernement », le mouvement de pensée proprement politique va de la Cité au citoyen et non l'inverse : « celui-là est citoyen qui, dans le pays qu'il habite, est admis à la juridiction et à la délibération » ; le citoyen est ainsi caractérisé par l'attribut du pouvoir : « car c'est par la participation à la puissance publique que nous le définissons ».

A son tour, la citoyenneté développe les « vertus » spécifiques de

cette participation à la puissance publique ; ce sont les « vertus » propres qui règlent le rapport du gouvernement à des hommes libres et qui sont des vertus d'obéissance distinctes de la servilité, comme le commandement de la cité digne de ce nom l'est du despotisme. Ainsi, la pensée politique va-t-elle de la cité à la citoyenneté et de celle-ci au civisme, et non en sens inverse.

Telle est la discipline de pensée que propose le modèle antique ; telle est aussi la discipline de pensée que doit s'imposer tout individu qui veut conquérir le droit de parler sérieusement du mal politique. Une méditation sur la politique qui commencerait par l'opposition du « philosophe » et du « tyran » et rabattrait tout exercice du pouvoir sur la méchanceté de la volonté de puissance s'enfermerait à jamais dans un moralisme à conclusion nihiliste ; il faut que dans son *premier* mouvement la réflexion politique refoule la figure du « tyran » dans les marges et la laisse apparaître comme la possibilité effrayante qu'elle ne peut conjurer parce que les hommes sont méchants ; mais ce ne sera pas l'objet de la science politique : « Il convenait de faire mention en dernier lieu de la tyrannie comme de la pire de toutes les dépravations et la moins digne du nom de constitution. C'est pour cela que nous l'avons gardée pour la dernière. » (Aristote.)

Mais l'autonomie du politique est quelque chose de plus que cette vague destination communautaire de l'animal humain, que cette entrée de l'homme dans l'humanité par la citoyenneté ; c'est plus précisément la spécificité du lien politique par opposé au lien économique. Ce deuxième moment de la réflexion est fondamental pour la suite ; car le mal politique sera aussi spécifique que ce lien et la thérapeutique de ce mal également.

Il me semble que l'on ne peut aborder la critique d'authenticité de la vie politique sans avoir au préalable bien délimité la sphère politique et reconnu la validité de la distinction entre le politique et l'économique. Toute critique suppose cette distinction et ne l'annule aucunement.

Or, nulle réflexion ne prépare mieux à cette reconnaissance que celle de Rousseau ; retrouver et répéter en soi-même la motivation la plus profonde du « contrat social », c'est retrouver en même temps le sens du politique comme tel ; un retour à Rousseau, relayant un retour aux Anciens – à la *Politique* d'Aristote en particulier –, doit, me semble-t-il, fournir la base et l'arrière-plan à toute critique du pouvoir

qui ne saurait commencer de soi-même.

La grande, l'invincible idée du *Contrat social*, c'est que le corps politique naît d'un acte virtuel, d'un consentement qui n'est pas un événement historique, mais qui n'affleure que dans la réflexion. Cet acte est un pacte : non un pacte de chacun avec chacun, non un pacte de désistement en faveur d'un tiers non contractant, le souverain, qui, n'étant pas contractant, serait absolu ; non – mais un pacte de chacun avec tous, qui constitue le peuple comme peuple en le constituant en État. Cette idée admirable, si critiquée et si mal comprise, est l'équation de base de la philosophie politique : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse plus qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » Non le troc de la liberté sauvage contre la sécurité, mais le passage à l'existence civile par la loi consentie par tous.

On dira tout ce qu'on voudra et tout ce qu'il faudra contre l'abstraction, contre l'idéalité, contre l'hypocrisie de ce pacte – et c'est vrai aussi, à sa place et dans son ordre, mais d'abord il faut reconnaître dans ce pacte l'acte fondateur de la nation ; c'est cet acte fondateur que nulle dialectique économique ne peut engendrer ; c'est cet acte fondateur qui constitue le politique comme tel.

Ce pacte n'a pas eu lieu ? Précisément, il est de la nature du consentement politique, qui fait l'unité de la communauté humaine organisée et orientée par l'État, de ne pouvoir être récupérée que dans un acte qui n'a pas eu lieu, dans un contrat qui n'a pas été contracté, dans un pacte implicite et tacite qui n'apparaît que dans la prise de conscience politique, dans la rétrospection, dans la réflexion.

C'est bien pourquoi le mensonge se glissera si aisément dans le politique ; le politique est enclin au mensonge parce que le lien politique a la réalité de l'idéalité – cette idéalité, c'est celle de l'égalité de chacun devant tous, « car chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres » – mais, avant d'être l'hypocrisie derrière laquelle se cache l'exploitation de l'homme par l'homme, l'égalité devant la loi, l'égalité idéale de chacun devant tous, est la *vérité* du politique. C'est elle qui fait la *réalité* de l'État. Inversement, la réalité de l'État, irréductible à des conflits de classe, à la dynamique de domination et d'aliénation économiques, c'est

l'avènement d'une légalité qui ne sera jamais complètement réductible à la projection des intérêts de la classe dominante dans la sphère du droit ; dès qu'il y a État, corps politique, organisation de la communauté historique, il y a la réalité de cette idéalité ; et il y a un point de vue de l'État qui ne peut jamais tout à fait coïncider avec le phénomène de la domination de classe. Si l'État se réduisait à la projection idéale des intérêts de la classe dominante, il n'y aurait plus État politique, mais pouvoir despotique ; or, même l'État le plus despotique est encore État en ce que quelque chose du bien commun de l'universalité des citoyens passe à travers la tyrannie et transcende l'intérêt du groupe ou des groupes dominants. Aussi bien, seule l'autonomie originaire du politique peut expliquer l'usage hypocrite de la légalité pour couvrir l'exploitation économique ; car la classe dominante n'éprouverait pas le besoin de projeter ses intérêts dans la fiction juridique, si cette fiction juridique n'était pas d'abord la condition de l'existence réelle de l'État ; pour devenir l'État, une classe doit faire pénétrer ses intérêts dans la sphère d'universalité du droit ; ce droit ne pourra masquer le rapport de force que dans la mesure où le pouvoir d'État procède lui-même de l'idéalité du pacte.

Je n'ignore pas les difficultés de la notion de volonté générale, de souveraineté chez Rousseau ; Rousseau parlait déjà dans le manuscrit de Genève de « l'abîme de la politique dans la constitution de l'État » (comme, dans la constitution de l'homme, l'action de l'âme sur le corps est l'abîme de la philosophie) ; ces difficultés ne sont pas la faute de Rousseau ; elles tiennent au politique comme tel : un pacte qui est un acte virtuel et qui fonde une communauté réelle, une idéalité du droit qui légitime la réalité de la force, une fiction toute prête à habiller l'hypocrisie d'une classe dominante, mais qui, avant de donner occasion au mensonge, fonde la liberté des citoyens, une liberté qui ignore les cas particuliers, les différences réelles de puissance, les conditions véritables des personnes mais qui vaut par son abstraction même – tel est proprement le labyrinthe du politique.

Au fond Rousseau, c'est Aristote ; le pacte qui engendre le corps politique, c'est, en langage volontariste et sur le plan du pacte virtuel (du « comme si »), le *télos* de la Cité selon les Grecs. Là où Aristote dit « nature », fin, Rousseau dit « pacte », « volonté générale » ; mais c'est fondamentalement la même chose ; c'est dans les deux cas la spécificité du politique, réfléchie dans la conscience philosophique.

Rousseau a reconnu l'*acte* artificiel d'une subjectivité idéale, d'une « personne publique » là où Aristote discernait une *nature* objective ; mais la volonté générale de Rousseau est objective et la nature objective d'Aristote est celle de l'homme visant au bonheur. L'accord foncier de ces formules apparaît dans leur réciprocité même. Dans les deux cas, à travers le *télos* de la Cité et le *pacte* générateur de la volonté générale, il s'agit de faire apparaître la coïncidence d'une volonté individuelle et passionnelle avec la volonté objective et politique, bref de faire passer l'humanité de l'homme par la légalité et la contrainte civiles.

Rousseau, c'est Aristote. Peut-être faudrait-il constater que Hegel n'a pas dit autre chose. C'est important, puisque Marx, on le verra, a procédé à la critique de l'État bourgeois et, pensait-il, de tout État, à travers la *Philosophie du Droit* de Hegel. Ce serait toute la pensée politique de l'Occident, jalonnée par Aristote, Rousseau et Hegel, qui serait convoquée par la critique marxiste.

Quand Hegel voit dans l'État la raison réalisée dans l'homme, il ne pense pas à tel État, ni à n'importe quel État, mais à cette réalité qui se fait jour à travers les États empiriques et à laquelle accèdent les nations lorsqu'elles passent le seuil de l'organisation en État moderne, avec des organes différenciés, une constitution, une administration, etc., et accèdent à la responsabilité historique dans le cadre des relations d'État à État. Ainsi compris l'État apparaît comme ce que veulent les volontés pour réaliser leur liberté : à savoir une organisation raisonnable, universelle, de la liberté. Les formules les plus extrêmes, les plus scandaleuses, de Hegel sur l'État, qu'Éric Weil reprenait naguère dans son livre sur *Hegel et l'État*¹, doivent être comprises comme l'expression limite, comme la pointe avancée d'une pensée qui a décidé de situer toutes ses récriminations à l'intérieur et non à l'extérieur de la réalité politique pleinement reconnue. C'est à partir de cette expression limite qu'il faut comprendre tout ce qui peut être dit contre l'État et contre la folle *prétention* qui s'empare de son *intention* raisonnable.

II. Le pouvoir et le mal

Il y a une aliénation politique spécifique, parce que le politique est autonome. C'est l'autre face de ce paradoxe qu'il faut éclairer maintenant :

Le nœud du problème est que l'État est Volonté. On peut souligner autant qu'il faudra la rationalité qui vient à l'histoire par le politique – cela est vrai ; mais si l'État est raisonnable en intention, il avance à travers l'histoire à coup de décisions. Il n'est pas possible de ne pas faire entrer dans la définition du politique l'idée de *décisions de portée historique*, c'est-à-dire qui changent de manière durable la destinée du groupe humain que cet État organise et dirige. Le politique est organisation raisonnable, la politique est décision : analyse probable de situations, pari probable sur l'avenir. Le politique ne va pas sans la politique.

Le politique prend son sens après coup, dans la réflexion, dans la « rétrospection », la politique se joue à mesure, dans la « prospection », dans le projet, c'est-à-dire à la fois dans un déchiffrement incertain des événements contemporains et dans la fermeté des résolutions. C'est pourquoi si la fonction politique, si le politique est sans intermittences, on peut dire en un sens que la politique n'existe que dans les grands moments, dans les « crises », dans les « tournants », dans les nœuds de l'histoire.

Mais, s'il n'est pas possible de définir le politique sans y inclure le moment volontaire de la décision, il n'est pas possible non plus de parler de « décision politique » sans réfléchir sur le pouvoir.

Du politique à la politique, on passe de l'avènement aux événements, de la souveraineté au souverain, de l'État au gouvernement, de la Raison historique au Pouvoir.

C'est ainsi que la spécificité du politique se manifeste dans la spécificité de ses moyens ; l'État, considéré du point de vue de la politique, est l'instance qui détient le monopole de la contrainte physique légitime ; l'adjectif légitime atteste que la définition de l'État par son moyen spécifique renvoie à la définition du même État par sa fin et sa forme ; mais, même si l'État arrivait jamais, par chance, à s'identifier à son fondement de légitimité – par exemple en devenant autorité de la loi –, cet État serait encore monopole de contrainte ; il serait encore pouvoir de quelques-uns sur tous ; il cumulerait encore une légitimité, c'est-à-dire un pouvoir moral d'exiger, *et* une violence sans appel, c'est-à-dire un pouvoir physique de contraindre.

C'est ainsi que nous atteignons l'idée même de la politique dans toute son extension ; nous dirons que c'est l'ensemble des activités qui ont pour objet l'exercice du pouvoir, donc aussi la conquête et la conservation du pouvoir ; de proche en proche, sera politique toute activité qui aura pour but ou même simplement pour effet d'influencer la répartition du pouvoir².

C'est la politique – la politique définie par référence au pouvoir – qui pose le problème du mal politique. Il y a un problème du mal politique parce qu'il y a un problème spécifique du pouvoir.

Non que le pouvoir soit le mal. Mais le pouvoir est une grandeur de l'homme énièmement sujette au mal ; peut-être est-il, dans l'histoire, la plus grande occasion du mal et la plus grande démonstration du mal. Et cela parce que le pouvoir est une très grande chose ; parce que le pouvoir est l'instrument de la rationalité historique de l'État. Il ne faut à aucun moment lâcher ce paradoxe.

Ce mal spécifique du pouvoir a été reconnu par les plus grands penseurs politiques avec un ensemble saisissant. Les prophètes d'Israël et le Socrate du *Gorgias* se rencontrent exactement en ce point ; *Le Prince* de Machiavel, la *Critique de la philosophie du droit* de Hegel par Marx, *L'État et la Révolution* de Lénine – et... le rapport Khrouchtchev, cet extraordinaire document sur le mal en politique – disent fondamentalement la même chose, dans des contextes théologiques et philosophiques radicalement différents. Cette convergence même atteste la stabilité de la problématique politique à travers l'histoire et, grâce à cette stabilité, nous *comprendons* ces textes comme une vérité pour tous les temps.

Il est frappant que la plus ancienne prophétie biblique écrite, celle d'Amos, dénonce fondamentalement des crimes politiques et non des fautes individuelles³. Là où l'on serait tenté de voir seulement une survivance de l'idée périmée de péché collectif, antérieure à l'individualisation de la peine et de la faute, il faut savoir discerner la dénonciation du mal politique comme mal du pouvoir ; c'est l'existence politique de l'homme qui donne au péché sa dimension historique, sa puissance dévastatrice et, si l'on ose dire, sa grandeur. La mort de Jésus, comme celle de Socrate, passe par un acte politique, par un procès politique ; c'est une instance politique, celle-là même qui assura par son ordre et sa tranquillité la réussite historique de l'*humanitas* et l'*universalitas*, c'est le pouvoir politique romain qui

dressa la croix : « Il a souffert sous Ponce-Pilate. »

Ainsi le péché se montre dans le pouvoir et le pouvoir découvre la vraie nature du péché qui n'est pas plaisir, mais orgueil de la puissance, mal d'avoir et de pouvoir.

Le *Gorgias* ne dit pas autre chose ; on peut même dire que la philosophie socratique et platonicienne est née en partie d'une réflexion sur le « tyran », c'est-à-dire sur le pouvoir sans loi et sans consentement de la part des sujets. Comment le tyran – inverse du philosophe – est-il possible ? Cette question touche au vif de la philosophie, parce que la tyrannie n'est pas possible sans une falsification de la *parole*, c'est-à-dire de ce pouvoir, humain par excellence, de *dire* les choses et de communiquer avec les hommes. Toute l'argumentation de Platon dans le *Gorgias* repose sur cette conjonction entre la perversion de la philosophie que représente la sophistique et la perversion de la politique que représente la tyrannie. Tyrannie et sophistique forment un couple monstrueux. Et ainsi Platon découvre un aspect du mal politique, différent de la puissance, mais étroitement lié à elle, la « flatterie », c'est-à-dire l'art d'extorquer la persuasion par d'autres moyens que la vérité ; il fait ainsi paraître la liaison entre politique et non-vérité. Cela va très loin, s'il est vrai que la parole est le milieu, l'élément de l'humanité, le *logos* qui rend l'homme semblable à l'homme et fonde la communication ; le mensonge, la flatterie, la non-vérité – maux politiques par excellence – ruinent ainsi l'homme à son origine qui est parole, discours, raison.

Voilà donc une double méditation sur l'orgueil de la puissance et sur la non-vérité, qui révèle en eux des maux liés à l'essence de la politique.

Or, je retrouve cette double méditation dans ces deux grandes œuvres de la philosophie politique : *Le Prince* de Machiavel et *L'État et la Révolution* de Lénine, qui attestent la permanence de la problématique du pouvoir à travers la variété des régimes, l'évolution des techniques et les transformations des conditionnements économiques et sociaux. La question du pouvoir, de son exercice, de sa conquête, de sa défense, de son extension a une étonnante stabilité et ferait croire volontiers à la permanence d'une nature humaine.

On a dit beaucoup de mal du « machiavélisme » ; mais si on veut prendre au sérieux, comme il se doit, *Le Prince*, on découvrira qu'on n'éluide pas aisément son problème qui est proprement l'instauration

d'un nouveau pouvoir, d'un nouvel État. *Le Prince*, c'est la logique implacable de l'action politique, c'est la logique des moyens, la pure technique de l'acquisition et de la conservation du pouvoir ; cette technique est entièrement dominée par la relation politique essentielle ami-ennemi, l'ennemi pouvant être extérieur ou intérieur, peuple, noblesse, armée ou conseiller et tout ami pouvant devenir ennemi et inversement ; elle joue sur un vaste clavier qui va de la puissance militaire aux sentiments de crainte et de reconnaissance, de vengeance et de fidélité. *Le Prince*, connaissant tous les ressorts de la puissance, l'immensité, la variété et les jeux contrastés de son clavier, sera stratège et psychologue, *lion* et *renard*. Ainsi Machiavel posait le vrai problème de la violence politique, qui n'est pas celui de la vaine violence, de l'arbitraire et de la frénésie, mais celui de la violence calculée et limitée, mesurée par le dessein même d'instaurer un État durable. Sans doute peut-on dire que par ce calcul la violence instauratrice se met sous le jugement de la légalité instaurée ; mais cette légalité instaurée, cette « république », est marquée dès l'origine par la violence qui a réussi. Ainsi sont nées toutes les nations, tous les pouvoirs et tous les régimes ; leur naissance violente a été résorbée dans la nouvelle légitimité dont ils ont accouché, mais cette nouvelle légitimité garde quelque chose de contingent, de proprement historique, que sa naissance violente ne cesse de lui communiquer.

Machiavel a donc porté au jour la relation de la politique et de la violence ; c'est là sa probité, sa véracité.

Marx et Lénine, plusieurs siècles après, revenaient à un thème qu'on peut dire platonicien, le problème de la « conscience mensongère ». Il me semble en effet que ce qu'il y a de plus intéressant dans la critique marxiste de la politique et de l'État hégélien, ce n'est pas leur explication de l'État par les rapports de puissance entre classes, donc la réduction du mal politique à un mal économico-social, c'est la description de ce mal comme mal spécifique de la politique ; je pense même que le grand malheur qui frappe toute l'œuvre du marxisme-léninisme et qui pèse sur les régimes que le marxisme a engendrés, c'est cette réduction du mal politique au mal économique ; de là l'illusion qu'une société libérée des contradictions de la société bourgeoise serait libérée aussi de l'aliénation politique. Or, l'essentiel de la critique de Marx⁴, c'est que l'État n'est pas ce qu'il prétend être, et qu'il ne peut pas l'être. Que prétend-il être ? Si Hegel a raison, l'État

c'est la conciliation, la conciliation dans une sphère supérieure des intérêts et des individus, inconciliables au niveau de ce que Hegel appelle la société civile, nous dirions le plan économique-social. Le monde incohérent des rapports privés est arbitré et rationalisé par l'instance supérieure de l'État. L'État est le médiateur et ainsi la raison. Et chacun de nous atteint sa liberté comme un droit à travers l'instance de l'État. C'est politiquement que je suis libre. C'est en ce sens que Hegel dit que l'État est représentatif : il existe dans la *représentation* et l'homme se représente en lui. L'essentiel de la critique de Marx c'est la dénonciation d'une *illusion*, dans cette prétention ; l'État n'est pas le vrai monde de l'homme, mais un *autre* monde et un monde irréel ; il ne résout les contradictions réelles que dans un droit fictif qui est à son tour en contradiction avec les relations réelles entre les hommes.

C'est à partir de ce *mensonge* essentiel, de cette discordance entre la prétention et l'être véritable, que Marx retrouve le problème de la violence. Car la souveraineté, n'étant pas le fait du peuple dans sa réalité concrète mais un autre monde rêvé, est obligée de se donner le soutien d'un souverain réel, concret, empirique. L'idéalisme du droit ne se maintient dans l'histoire que par le réalisme de l'arbitraire du prince. Voilà la sphère politique qui se divise entre l'*idéal* de la souveraineté et la *réalité* du pouvoir, entre la souveraineté et le souverain, entre la constitution et le gouvernement, voire la police. Peu importe que Marx n'ait connu que la monarchie constitutionnelle ; la décomposition de la constitution et du monarque, du droit et de l'arbitraire, est une contradiction *intérieure* à tout pouvoir politique. C'est vrai aussi dans la République. Voyez comme l'an dernier nous avons été volés de nos voix par d'habiles politiques qui ont retourné le pouvoir de fait contre la souveraineté du corps électoral ; toujours le souverain tend à escroquer la souveraineté ; c'est le mal politique essentiel. Aucun État n'existe sans un gouvernement, une administration, une police ; aussi ce phénomène de l'aliénation politique traverse-t-il tous les régimes, à travers toutes les formes constitutionnelles ; c'est la société politique qui comporte cette contradiction externe entre une sphère idéale des rapports de droit et une sphère réelle des rapports communautaires, et cette contradiction interne entre la souveraineté et le souverain, entre la constitution et le pouvoir, à la limite la police. Nous rêvons d'un État où serait résolue

la contradiction radicale qui existe entre l'universalité visée par l'État et la particularité et l'arbitraire qui l'affecte en réalité ; le mal, c'est que ce rêve est hors d'atteinte.

Malheureusement Marx n'a pas vu le caractère autonome de cette contradiction ; il y a vu une simple superstructure, c'est-à-dire la transposition, sur un plan surajouté, des contradictions appartenant au plan inférieur de la société capitaliste et finalement un effet de l'opposition des classes ; l'État n'est plus alors que l'instrument de la violence de classe, alors que l'État a peut-être toujours un dessein, un projet qui dépasse les classes et que son maléfique propre est la contrepartie de ce grand dessein. L'État étant ainsi réduit à un moyen d'oppression de la classe dominante, l'illusion de l'État d'être l'universelle conciliation n'est plus qu'un cas particulier de ce vice des sociétés bourgeoises qui ne peuvent supporter leur propre déficience ou résoudre leur contradiction qu'en s'évadant dans le rêve du droit.

Je pense qu'il faut maintenir, contre Marx et Lénine, que l'aliénation politique est non pas réductible à une autre, mais constitutive de l'existence humaine, et, en ce sens, que le mode d'existence politique comporte la scission de la vie abstraite du citoyen et de la vie concrète de la famille et du travail. Je pense aussi qu'on sauve ainsi le meilleur de la critique marxiste, qui rejoint la critique machiavélienne, platonicienne et biblique du pouvoir.

Je n'en veux pour preuve que le rapport Khrouchtchev ; ce qui me paraît fondamental, c'est que la critique qui y est faite de Staline n'a de sens que si l'aliénation de la politique est une aliénation autonome, irréductible à celle de la société économique. Sinon, comment peut-on critiquer Staline et continuer d'approuver l'économie socialiste et le régime soviétique ? Il n'y a pas de rapport Khrouchtchev possible sans une critique du pouvoir et des vices du pouvoir. Mais comme le marxisme ne fait pas de place à une problématique autonome du pouvoir, on se replie dans l'anecdote et dans la critique moralisante. Togliatti a eu la langue trop longue le jour où il a dit que les explications du rapport Khrouchtchev ne le satisfaisaient pas et qu'il demandait comment le phénomène Staline avait été possible en régime socialiste. La réponse, on ne pouvait la lui donner, car elle ne peut procéder que d'une critique du pouvoir socialiste qui n'est pas faite et qui, peut-être, ne saurait être faite dans le cadre du marxisme, *pour autant du moins que le marxisme réduit toutes les aliénations à*

l'aliénation économique et sociale.

Je voudrais qu'il soit bien clair une fois pour toutes que le thème du mal politique, qui vient d'être développé ne constitue aucunement un « pessimisme » politique et ne justifie aucun « défaitisme » politique. Les étiquettes pessimiste et optimiste sont d'ailleurs à proscrire de la réflexion philosophique ; le pessimisme et l'optimisme sont des humeurs et ne regardent que la caractérologie : c'est dire qu'on n'en peut rien faire ici. Mais surtout la *lucidité* à l'égard du mal du pouvoir ne saurait être séparée d'une réflexion totale sur le politique ; or, cette réflexion révèle que la politique ne peut être le lieu du plus grand mal qu'en raison de sa place éminente dans l'existence humaine. La grandeur du mal politique est à la mesure de l'existence politique de l'homme ; plus que toute autre, une méditation sur le mal politique qui le rapprocherait du mal radical, qui en ferait l'approximation la plus proche du mal radical, doit demeurer indissociable d'une méditation sur la signification elle-même radicale de la politique. Toute condamnation de la politique comme mauvaise est elle-même mensongère, malveillante, mauvaise, qui omet de situer cette description dans la dimension de l'animal politique. L'analyse du politique, comme rationalité en marche de l'homme, n'est pas abolie, mais sans cesse présumée par la méditation sur le mal politique. Au contraire le mal politique n'est sérieux que parce qu'il est le *mal* de cette rationalité, le mal spécifique de cette grandeur spécifique.

En particulier la critique marxiste de l'État ne supprime pas l'analyse de la souveraineté, de Rousseau à Hegel, mais présume la vérité de cette analyse. S'il n'y a pas de vérité de la volonté générale (Rousseau), s'il n'y a pas de téléologie de l'histoire à travers « l'insociable » sociabilité et par le moyen de cette « ruse de la raison » qui est la rationalité politique (Kant), si l'État n'est pas « représentatif » de l'humanité de l'homme, alors le mal politique n'est pas grave. C'est *parce que* l'État est une certaine expression de la rationalité de l'histoire, une victoire sur les passions de l'homme privé, sur les intérêts « civils » et même sur les intérêts de classe, qu'il est la grandeur humaine la plus exposée, la plus menacée, la plus encline au mal.

Le « mal » politique, c'est, au sens propre, la folie de la grandeur, c'est-à-dire la folie de ce qui est grand – Grandeur et culpabilité du pouvoir !

Dès lors l'homme ne peut pas éluder la politique, sous peine d'éluder sa propre humanité. A travers l'histoire et par la politique l'homme est confronté avec *sa* grandeur et *sa* culpabilité.

Comment déduirait-on un « défaitisme » politique de cette lucidité ? C'est plutôt à la *vigilance* politique qu'une telle réflexion conduit. C'est ici que la réflexion, achevant son grand détour, rejoint l'actualité et fait le pas de la critique à la pratique.

III. Le problème du pouvoir en régime socialiste

Si notre analyse du paradoxe du pouvoir est exacte, si l'État est à la fois plus rationnel que l'individu et plus passionnel que lui, le grand problème de la démocratie est celui du *contrôle* de l'État par le peuple. Ce problème du contrôle de l'État est un problème aussi irréductible que la rationalité de l'État l'est à l'histoire économico-sociale et sa méchanceté aux contradictions des classes. Ce problème du contrôle de l'État consiste en ceci : inventer des techniques institutionnelles socialement destinées à rendre possible l'exercice du pouvoir et impossible l'abus du pouvoir. La notion de contrôle procède directement du paradoxe central de l'existence politique de l'homme ; elle est la résolution *pratique* de ce paradoxe il s'agit en effet que l'État soit et qu'il ne soit pas trop ; il s'agit qu'il dirige, organise et décide, afin que l'animal politique lui-même soit ; mais il s'agit que le tyran devienne improbable.

Seule une philosophie politique, qui a reconnu la spécificité du politique – la spécificité de sa fonction et la spécificité de son mal –, est en état de poser correctement le problème du contrôle politique.

C'est pourquoi la réduction de l'aliénation politique à l'aliénation économique me paraît être le point faible de la pensée politique du marxisme. Cette réduction de l'aliénation politique a conduit en effet le marxisme-léninisme à substituer au problème du contrôle de l'État un autre problème, celui du *dépérissement* de l'État. Cette substitution me paraît désastreuse ; elle reporte sur un avenir indéterminé la fin du mal de l'État, alors que le problème politique pratique véritable est celui de la limitation de ce mal dans le présent ; une eschatologie de

l'innocence tient la place d'une éthique de la violence limitée ; du même coup la thèse du dépérissement de l'État, en promettant trop mais plus tard, tolère également trop mais maintenant ; la thèse du dépérissement futur de l'État sert de couverture et d'alibi à la perpétuation du terrorisme ; par un paradoxe maléfique, la thèse du caractère provisoire de l'État devient la meilleure justification pour le prolongement sans fin de la dictature du prolétariat et fait le lit du totalitarisme.

Or, il faut bien voir que la théorie du dépérissement de l'État est une conséquence logique de la réduction de l'aliénation politique à l'aliénation économique ; si l'État est seulement un organe de *répression* qui procède des antagonismes de classes et exprime la domination d'une classe, l'État disparaîtra avec les dernières séquelles de la division de la société en classes.

Mais la question est de savoir si la fin de l'appropriation privée des moyens de production peut entamer la fin de *toutes* les aliénations. Peut-être l'appropriation elle-même n'est-elle qu'une forme privilégiée du pouvoir de l'homme sur l'homme ; peut-être l'argent lui-même n'est-il qu'un moyen de domination parmi d'autres ; peut-être est-ce le même esprit de domination qui s'exprime, et dans l'exploitation par l'argent, et dans la tyrannie bureaucratique, et dans la dictature intellectuelle, et dans le cléricalisme.

Quoi qu'il en soit de l'unité cachée de toutes les aliénations qui n'est pas ici notre sujet, la réduction de la forme politique à la forme économique est indirectement responsable du mythe du dépérissement de l'État.

Il est vrai que Marx, Engels et Lénine ont tenté d'élaborer cette théorie sur une base d'expérience ; la Commune de Paris a été interprétée par eux comme une promesse et un début de vérification expérimentale de la thèse du dépérissement de l'État ; elle montre à leurs yeux que la dictature du prolétariat peut être bien autre chose que le simple transfert du pouvoir répressif de l'État dans d'autres mains, mais déjà la démolition de la machine d'État en tant que « *force spéciale* » de répression ; si le peuple armé se substitue à l'armée permanente, si la police est révocable à tout moment, si la bureaucratie est démantelée comme corps organisé et réduite à la condition salariée la plus basse, alors la force générale de la majorité du peuple remplace la force spéciale de répression de l'État bourgeois

et le début du dépérissement de l'État coïncide avec la dictature du prolétariat ; comme le dit Lénine, « il est impossible de passer du capitalisme au socialisme sans un certain retour au démocratisme primitif » ; le dépérissement de l'État est donc contemporain de la dictature du prolétariat, dans la mesure où celle-ci est une révolution vraiment populaire, qui brise les organes répressifs de l'État bourgeois. Marx peut même dire : « La Commune n'était plus un État au sens propre du mot ».

Dans la pensée de Marx et de Lénine, la thèse du dépérissement de l'État n'était donc pas une thèse hypocrite, mais sincère. Peu d'hommes ont même attendu si peu de l'État que les grands marxistes : « Tant que le prolétariat a encore besoin d'un État, dit la *Lettre à Bebel*, ce n'est point pour la liberté mais pour réprimer ses adversaires ; et le jour où il devient possible de parler de liberté, l'État cesse d'exister comme tel. »

Mais si le dépérissement de l'État est le critère de santé de la dictature du prolétariat, la question se pose, cruelle : pourquoi, *en fait*, le dépérissement de l'État n'a-t-il pas coïncidé avec la dictature du prolétariat ? pourquoi, en fait, l'État socialiste a-t-il renforcé le pouvoir d'État au point de vérifier l'axiome que Marx croyait vrai des seules révolutions bourgeoises : « Tous les bouleversements n'ont fait que rendre plus parfaite cette machine au lieu de la briser. » (*Dix-huit Brumaire*).

Tenter de répondre à cette question c'est aussi donner au rapport Khrouchtchev la base qui lui manque, car c'est expliquer comment le phénomène Staline a été possible en régime socialiste.

Mon hypothèse de travail, telle que la réflexion antérieure la propose, c'est que Staline a été possible, *parce que* l'on n'a pas reconnu la permanence de la problématique du pouvoir dans le passage de l'ancienne société à la nouvelle, parce que l'on a cru que la fin de l'exploitation économique impliquait nécessairement la fin de la répression politique, parce que l'on a cru que l'État est provisoire, parce que l'on a substitué le problème du dépérissement de l'État à celui de son contrôle.

Bref, mon hypothèse de travail, c'est que l'État ne *peut* pas dépérir et que, ne pouvant dépérir, il *doit* être contrôlé par une technique institutionnelle spéciale.

Il me semble qu'il faut aller plus loin encore et dire que l'État

socialiste requiert plus que l'État bourgeois un contrôle populaire vigilant, précisément parce que sa rationalité est plus grande, et qu'il étend le calcul, la prévision, à des secteurs de l'existence humaine, livrés ailleurs ou autrefois au hasard et à l'improvisation ; la rationalité d'un État planificateur qui entreprend de supprimer à long terme les antagonismes de classes et qui même prétend mettre fin à la division de la société en classes est plus grande, son pouvoir est aussi plus grand et les moyens offerts à la tyrannie plus grands également.

Il me semble que ce devrait être la tâche d'une critique du pouvoir socialiste de faire apparaître en toute lucidité et en toute loyauté les possibilités nouvelles d'aliénation politique liées à la lutte même contre l'aliénation économique et au renforcement du pouvoir d'État que cette lutte entraîne.

Voici quelques directions dans lesquelles pourrait s'engager cette recherche sur le pouvoir en régime socialiste :

1. Il faudrait voir d'abord dans quelle mesure « l'administration des choses » est nécessairement un « gouvernement des personnes » et dans quelle mesure le progrès dans l'administration des choses suscite une augmentation du pouvoir politique de l'homme sur l'homme.

Par exemple : la planification implique un choix de caractère économique concernant l'ordre de priorité dans la satisfaction des besoins et la mise en œuvre des moyens de production ; mais ce choix est tout de suite *plus* qu'économique ; il est fonction d'une politique générale, c'est-à-dire d'un projet à long terme concernant l'orientation de la communauté humaine engagée dans l'expérience de planification ; la proportion de la part réinvestie et de la part consommée, la proportion des biens de culture et des biens matériels dans l'équilibre général du plan relèvent d'une « vision stratégique globale » où l'économie s'insère dans la politique. Un plan est une technique mise au service d'un projet global, d'un projet civilisateur animé par des valeurs implicites, bref d'un projet qui concerne en dernière analyse l'humanité même de l'homme. C'est pourquoi le politique est l'âme de l'économique en tant qu'il exprime le *vouloir* et le *pouvoir*.

L'administration des choses ne saurait donc se substituer au gouvernement des personnes, parce que la technique raisonnable de mise en ordre des besoins et des travaux de l'homme, à l'échelle macroscopique de l'État, ne saurait s'affranchir de tout contexte

éthico-culturel. Aussi est-ce le pouvoir politique qui, en dernière instance, combine les échelles de préférence et les possibilités technologiques. les aspirations latentes de la communauté humaine et les moyens dégagés par la connaissance des lois économiques. Cette articulation de l'éthique et du technique dans la tâche de planification est la raison fondamentale pour laquelle l'administration des choses implique le gouvernement des personnes.

2. Il faudrait montrer ensuite comment ce renforcement du pouvoir d'État, lié à l'extension des compétences de l'État socialiste par rapport à l'État bourgeois, développe *des positions d'abus qui lui sont propres en tant qu'État socialiste*. Ce serait la mise en œuvre de l'idée développée plus haut que l'État le plus rationnel a le plus d'occasions d'être passionnel.

Engels montrait déjà dans *L'Anti-Dühring* que l'organisation de la production restera autoritaire et répressive même après l'expropriation des expropriateurs tant que durera l'ancienne division du travail et les autres aliénations qui font du travail une charge et non une joie. La répartition et l'affection du travail, lorsque celui-ci n'est pas spontané, relève encore de la contrainte et cette contrainte est exactement liée au passage du hasard à la rationalité.

La tentation du travail forcé devient ainsi une des tentations majeures de l'État socialiste ; or, cet État est le moins bien défendu contre cette tentation, puisque la planification lui donne aussi le monopole *économique* de la contrainte psychologique (culture, presse, propagande sont englobées dans le plan et donc *économiquement* déterminées par l'État). L'État socialiste aura donc à sa disposition tout l'arsenal des moyens, y compris les moyens psychologiques, allant du stimulant et de l'émulation jusqu'à la déportation.

A ces occasions d'abus que donne l'organisation des moyens de production s'ajoute la tentation de vaincre les résistances irrationnelles par des moyens plus rapides que la discussion et l'éducation ; l'État raisonnable rencontre en effet des résistances de toutes sortes ; les unes relèvent du phénomène de survivance (bien décrit par les marxistes chinois en particulier et déjà par Lénine dans *La Maladie infantile du communisme*) ; ces résistances sont typiques de la paysannerie et de la petite bourgeoisie ; la psychologie des exécutants ne va pas au rythme des technocrates, elle reste adaptée à d'anciennes situations ; il apparaît ainsi des résistances de caractère

psychologique qui ne sont pas d'intérêt, mais d'accoutumance à des conditions économiques dépassées. Mais toutes les résistances ne sont pas justiciables de cette explication par les survivances. L'État planificateur a un projet plus vaste et plus lointain que l'individu dont l'intérêt est plus immédiat, limité à l'horizon de sa mort, au plus à celle de ses enfants ; pendant ce temps l'État compte par générations ; l'État et l'individu n'étant pas sur la même longueur d'onde temporelle, l'individu développe des intérêts qui ne sont pas naturellement accordés à ceux de l'État. On connaît bien au moins deux manifestations de ce décalage entre la visée de l'État et celle du citoyen : l'une concerne la répartition entre investissement et consommation immédiate, l'autre concerne la détermination des normes et des cadences dans la production. Les micro-intérêts des individus et les macro-décisions du pouvoir sont en tension constante et cette tension développe une dialectique de revendication individuelle et de contrainte étatique qui est une occasion d'abus.

Il y a donc des tensions, des contradictions qui ne sont pas des succédanés de l'appropriation privée des moyens de production et dont certaines dérivent même du nouveau pouvoir d'État.

Enfin l'État socialiste est un État plus idéologique que l'État « libéral » ; il peut reprendre à son compte les vieux rêves d'unification du domaine de la vérité dans une orthodoxie qui englobe toutes les manifestations du savoir et toutes les expressions de la parole humaine ; sous prétexte de discipline révolutionnaire et d'efficacité technocratique, il peut justifier une entière caporalisation des esprits ; il le peut, c'est-à-dire il en a la tentation et les moyens puisqu'il a le monopole des subsistances.

Toutes ces réflexions convergent vers la même conclusion : si l'État socialiste ne supprime pas, mais renouvelle la problématique de l'État, s'il en fait progresser la rationalité et s'il augmente les occasions de perversion, le problème du *contrôle* démocratique de l'État est plus urgent encore en régime socialiste qu'en régime capitaliste et le mythe du *dépérissement* de l'État fait obstacle à un traitement systématique de ce problème.

3. La troisième tâche d'une critique du pouvoir en régime socialiste serait alors de reprendre la critique de l'État libéral à la lumière de cette idée du contrôle démocratique, afin de discerner quelles dispositions institutionnelles de cet État étaient indépendantes du

phénomène de domination de classe et spécifiquement appropriées à la limitation de l'abus de pouvoir. Cette critique ne pouvait sans doute pas être faite dans la phase proprement critique du socialisme ; l'État libéral devait apparaître à peu près fatalement comme un moyen hypocrite de permettre l'exploitation économique ; le discernement entre instrument de domination d'une classe et contrôle démocratique en général s'impose aujourd'hui, après l'amère expérience du stalinisme ; peut-être le marxisme contient-il en lui-même le principe de cette révision, lorsqu'il enseigne qu'une classe dans sa phase ascendante exerce une fonction *universelle* ; en inventant le problème des contrôles démocratiques, les « philosophes » du XVIII^e siècle ont inventé le *libéralisme* vrai qui, sans doute, dépasse la destinée de la bourgeoisie. Ce n'est pas parce que la bourgeoisie a eu besoin de ces contrôles pour limiter le pouvoir monarchique et féodal et faciliter sa propre ascension qu'ils épuisent leur signification durable dans leur usage momentané. Dans son intention profonde, la politique libérale comportait un élément d'universalité, parce qu'elle était accordée sur la problématique *universelle* de l'État, par-delà la forme de l'État bourgeois. C'est pourquoi une reprise de cette politique libérale est possible dans un contexte socialiste.

Je voudrais donner quelques exemples de ce *discernement* appliqué aux structures de l'État libéral, de ce départage entre les aspects « universels » et les aspects « bourgeois » de ces structures. Je les présenterai de manière problématique, car nous sommes ici au terme pratique d'une critique du pouvoir socialiste dont les premières démarches sont à peine assurées :

a) L'indépendance du juge n'est-elle pas la toute première condition d'un recours permanent contre l'abus du pouvoir ?

Il me semble que le juge est un personnage qui doit être volontairement placé, par le consentement de tous, en marge des conflits fondamentaux de la société.

L'indépendance du juge, dira-t-on, est une abstraction. Précisément, la société requiert pour sa respiration humaine une fonction « idéale », une abstraction voulue, concertée, dans laquelle elle projette l'idéal de la légalité, qui légitime la réalité du pouvoir. Sans cette projection, dans laquelle l'État se représente lui-même en tant que légitime, l'individu est à la merci de l'État et le pouvoir lui-même sans protection contre son propre arbitraire. Il est évident que

les procès de Moscou, de Budapest, de Prague et d'ailleurs ont été possibles parce que l'indépendance du juge n'était pas techniquement assurée ni idéologiquement fondée dans une théorie du juge en tant qu'homme hors classe, en tant qu'abstraction à figure humaine, en tant que loi incarnée. Staline a été possible parce qu'il y a toujours eu des juges pour juger selon son décret.

b) L'accès des citoyens à des sources d'information, de connaissance, de science, indépendantes de celles de l'État n'est-elle pas la seconde condition d'un recours permanent contre l'abus du pouvoir ? L'État moderne, nous l'avons vu, décide du sens de la vie, dès lors qu'il oriente économiquement tous les choix de l'homme par ses macro-décisions de planificateurs ; or, ce pouvoir sera de plus en plus indiscernable d'un pouvoir totalitaire, si les citoyens ne peuvent se *former, par eux-mêmes, une opinion*, concernant la nature et l'enjeu de ces macro-décisions.

L'État planificateur plus que tout autre requiert la contrepartie d'une *opinion publique* au sens fort du mot, c'est-à-dire un public qui ait des opinions et une opinion qui ait une expression publique. On voit ce que cela implique : une presse qui appartienne à ses lecteurs et non à l'État et dont la liberté d'information, d'expression soit constitutionnellement et économiquement garanties ; Staline a été possible parce qu'aucune opinion publique ne pouvait en commencer la critique. C'est même encore l'État post-stalinien seul qui a pu dire que Staline était méchant, non le peuple.

L'exercice indépendant de la justice et la formation indépendante de l'opinion sont les deux poumons d'un État politiquement sain. Hors de là, c'est l'asphyxie.

Ces deux notions sont si importantes que c'est sur elles que s'est faite la rupture du stalinisme ; c'est sur la notion de *justice* et de *vérité* que s'est cristallisée la révolte ; cela explique la part des intellectuels dans la révolution manquée de Hongrie et dans la révolution réussie de Pologne ; si les intellectuels, les écrivains, les artistes ont joué un rôle décisif dans ces événements, c'est parce que l'enjeu n'était pas économique et social, malgré la misère et les bas salaires ; l'enjeu était proprement politique ; plus exactement, l'enjeu c'était la nouvelle « aliénation » politique qui infectait le pouvoir socialiste ; or, le problème de l'aliénation politique, comme nous le savons depuis le *Gorgias*, c'est le problème de la non-vérité ; nous l'avons aussi appris

par la critique marxiste de l'État bourgeois qui se place toute entière sur le terrain de la *non-vérité*, de l'être et de l'apparence, de la mystification, du mensonge. C'est très exactement ici que l'intellectuel en tant que tel est impliqué dans la politique ; l'intellectuel se trouve poussé à la tête d'une révolution et pas seulement dans ses rangs, dès que le mobile de cette révolution est plus politique qu'économique, dès qu'elle concerne la relation du pouvoir avec la vérité et avec la justice.

c) Il me semble ensuite que la démocratie du travail requiert une certaine dialectique entre l'État et les conseils ouvriers ; nous l'avons vu, les intérêts à longue échéance d'un État, même soustrait à l'argent, ne coïncident pas immédiatement avec ceux des travailleurs ; c'est évident en période socialiste, au sens précis du mot, c'est-à-dire dans une phase d'inégalité des salaires et de spécialisation professionnelle qui oppose manuels, cadres, directeurs, intellectuels ; c'est évident aussi en période d'industrialisation rapide, voire forcée. Seule, par conséquent, une organisation des tensions entre l'État et les syndicats représentant les intérêts divers des travailleurs peut assurer la recherche tâtonnante d'un équilibre viable, c'est-à-dire à la fois économiquement rentable et humainement supportable. Le droit de grève en particulier me paraît être le seul recours des ouvriers contre l'État, *même contre l'État des ouvriers*. Le postulat de la coïncidence immédiate de la volonté de l'État socialiste avec tous les intérêts de tous les travailleurs me paraît être une pernicieuse illusion et un dangereux alibi pour l'abus de pouvoir de l'État.

d) Enfin le problème-clé est celui du contrôle de l'État par le peuple, par la base démocratiquement organisée. C'est ici que les réflexions et les expériences des communistes yougoslaves et polonais doivent être suivies et analysées de très près. Ce sera une question de savoir si le pluralisme des partis, la technique des « élections libres », le régime parlementaire relèvent de cet universalisme de l'État libéral ou s'ils appartiennent irrémédiablement à la période bourgeoise de l'État libéral. Il ne faut pas avoir d'idée préconçue ni pour, ni contre ; ni pour la coutume occidentale, ni pour la critique radicale ; il ne faut pas être trop pressé de répondre. Il est certain que les techniques de planification exigent que la forme socialiste de la production ne soit pas livrée aux aléas d'une consultation électorale et soit irrévocable comme l'est la forme républicaine de notre gouvernement ; l'exécution

du Plan exige des pleins pouvoirs, un gouvernement de longue durée, un budget à long terme ; or, nos techniques parlementaires, notre manière de faire alterner les majorités au pouvoir, paraissent peu compatibles avec les tâches de la nouvelle rationalité étatique. D'autre part il est non moins certain que la *discussion* est une nécessité vitale pour l'État ; c'est la discussion qui lui donne orientation et impulsion ; c'est la discussion qui peut brider ses abus. La démocratie, c'est la discussion. Il faut donc que d'une manière ou d'une autre cette discussion soit *organisée* ; c'est ici que se pose la question des partis ou du Parti unique. Ce qui peut plaider en faveur du pluralisme des partis, c'est que ce système n'a pas reflété seulement des tensions entre groupes sociaux, déterminées par la division de la société en classes, il a *aussi* fourni une organisation à la discussion politique en tant que telle, il a donc eu une signification universelle et pas seulement « bourgeoise ». Une analyse de la notion de parti avec le seul critère économico-social me paraît donc dangereusement courte et propice à encourager la tyrannie. C'est pourquoi il faut juger les notions de partis multiples et de parti unique non seulement du point de vue de la dynamique des classes, mais aussi du point de vue des techniques de contrôle de l'État. Seule une critique du pouvoir en régime socialiste pourrait faire progresser cette question ; cette critique n'est guère avancée.

Je ne sais si le terme de libéralisme politique peut être sauvé du discrédit : peut-être son voisinage avec le libéralisme économique l'a-t-il définitivement compromis, encore que, depuis quelque temps, l'étiquette « libérale » tende à constituer un délit aux yeux des social-fascistes en Algérie et à Paris et retrouve ainsi son antique jeunesse.

Si le mot pouvait être sauvé, il dirait assez bien ce qui doit être dit : que le problème central de la politique c'est la *liberté* ; soit que l'État *fonde* la liberté par sa rationalité, soit que la liberté *limite* les passions du pouvoir par sa résistance.

1.

« Si donc la société est la base, la matière nullement informe de l'État, la raison consciente de soi est tout entière du côté de l'État : en dehors de lui, il peut y avoir morale concrète, tradition, travail, droit abstrait, sentiment, vertu, il ne peut y avoir raison. Seul l'État pense, seul l'État peut être pensé totalement » (68). On lira la définition de l'État, *ibid.*, p. 45.

2.

Max Weber appelle politique « l'ensemble des efforts en vue de participer au pouvoir, ou d'influencer la répartition du pouvoir soit à l'intérieur de l'État, soit entre les États » (*Politiks als Beru*).

3.

Amos, 1-3-15 : « ... puisqu'ils ont broyé Galaad sous les herbes de fer... puisqu'ils ont emmené un grand nombre de captifs pour les livrer à Edom... puisqu'il a poursuivi son frère avec l'épée en étouffant toute compassion... puisqu'ils ont fendu le ventre des femmes enceintes de Galaad pour reculer leurs frontières, je ne révoquerai pas un arrêt ».

4.

Cf. J.Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, le chapitre sur l'aliénation politique.

Civilisation universelle et cultures nationales

Le problème évoqué ici est commun aussi bien aux nations hautement industrialisées et régies par un État national ancien que par les nations sortant du sous-développement et dotées d'une indépendance récente. Le problème est celui-ci :

L'humanité, prise comme un unique corps, entre dans une unique civilisation planétaire qui représente à la fois un progrès gigantesque pour tous et une tâche écrasante de survie et d'adaptation de l'héritage culturel à ce cadre nouveau. Nous ressentons tous, à des degrés différents et sur des modes variables, la tension entre, d'une part, la nécessité de cet accès et de ce progrès et, d'autre part, l'exigence de sauvegarder nos patrimoines hérités. Je veux dire tout de suite que ma réflexion ne procède d'aucun mépris à l'égard de la civilisation moderne universelle ; il y a problème précisément parce que nous subissons la pression de deux nécessités divergentes mais également impérieuses.

I

Comment caractériser cette civilisation universelle mondiale ? On a trop vite dit que c'est une civilisation de caractère technique. La technique n'est pourtant pas le fait décisif et fondamental ; le foyer de diffusion de la technique, c'est l'esprit scientifique lui-même ; c'est lui d'abord qui unifie l'humanité à un niveau très abstrait, purement rationnel, et qui, sur cette base, donne à la civilisation humaine son caractère universel.

Il faut garder présent à l'esprit que, si la science est grecque d'origine, puis européenne à travers Galilée, Descartes, Newton, etc.,

ce n'est pas en tant que grecque et européenne, mais en tant qu'humaine qu'elle développe ce pouvoir de rassemblement de l'espèce humaine ; elle manifeste une sorte d'unité de droit qui commande tous les autres caractères de cette civilisation. Quand Pascal écrit : « l'humanité tout entière peut être considérée comme un seul homme qui sans cesse apprend et se souvient », sa proposition signifie simplement que tout homme, mis en présence d'une preuve de caractère géométrique ou expérimental, est capable de conclure de la même façon, si toutefois il a fait l'apprentissage requis. C'est donc une unité purement abstraite, rationnelle, de l'espèce humaine qui entraîne toutes les autres manifestations de la civilisation moderne.

En deuxième rang, nous placerons, bien entendu, le développement des techniques. Ce développement se comprend comme une reprise des outillages traditionnels à partir des conséquences et des applications de cette unique science. Ces outillages, qui appartiennent au fonds culturel primitif de l'humanité, ont par eux-mêmes une inertie très grande ; livrés à eux-mêmes, ils tendent à se sédimenter dans une tradition invincible ; ce n'est pas par un mouvement interne que l'outillage vient à changer, mais par le contrecoup de la connaissance scientifique sur ces outils ; c'est par la pensée que les outils sont révolutionnés et qu'ils deviennent des machines. Nous touchons ici à une deuxième source d'universalité : l'humanité se développe dans la nature comme un être artificiel, c'est-à-dire comme un être qui crée tous ses rapports avec la nature par le moyen d'un outillage sans cesse révolutionné par la connaissance scientifique ; l'homme est une sorte d'artifice universel ; en ce sens on peut dire que les techniques, en tant que reprise des outillages traditionnels à partir d'une science appliquée, n'ont pas non plus de patrie. Même s'il est possible d'attribuer à telle ou telle nation, à telle ou telle culture, l'invention de l'écriture alphabétique, de l'imprimerie, de la machine à vapeur, etc., une invention appartient de droit à l'humanité. Tôt ou tard, elle crée une situation irréversible pour tous ; sa diffusion peut être retardée, mais non point absolument empêchée. Nous sommes ainsi en face d'une universalité de fait de l'humanité : dès qu'une invention est apparue en quelque point du monde, elle est promise à la diffusion universelle. Les révolutions techniques s'additionnent et parce qu'elles s'additionnent, elles échappent au cloisonnement culturel. Nous pouvons dire qu'avec des retards en tel

ou tel point du globe, il y a une unique technique mondiale. C'est bien pourquoi les révolutions nationales ou nationalistes, lorsqu'elles font accéder un peuple à la modernisation, le font du même coup accéder à la mondialisation ; même si – nous y réfléchissons tout à l'heure – le ressort est national ou nationaliste, il est un facteur de communication dans la mesure où il est un facteur d'industrialisation, qui fait participer à l'unique civilisation technique. C'est grâce à ce phénomène de diffusion que nous pouvons avoir aujourd'hui une conscience planétaire et, si j'ose dire, un sentiment vif de la rondeur de la terre.

Au troisième étage de cette civilisation universelle, je mettrais ce que j'appelle avec prudence l'existence d'une politique rationnelle ; bien entendu je ne sous-estime pas l'importance des régimes politiques ; mais on peut dire qu'à travers la diversité des régimes politiques que l'on sait, il se développe une unique expérience de l'humanité et même une unique technique politique. L'État moderne, en tant qu'État, a une structure universelle discernable. Le premier philosophe à avoir réfléchi sur cette forme d'universalité, c'est Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*. Hegel est le premier à avoir montré que l'un des aspects de la rationalité de l'homme et du même coup un des aspects de son universalité, c'est le développement d'un État mettant en jeu un droit et développant des moyens d'exécution sous la forme d'une administration. Même si nous critiquons vivement la bureaucratie, la technocratie, nous n'atteignons par là que la forme pathologique propre au phénomène rationnel que nous mettons à jour. Il faut même probablement aller plus loin : non seulement il y a l'unique expérience poétique de l'humanité, mais tous les régimes ont une certaine course commune ; nous les voyons tous évoluer inéluctablement, dès que certaines étapes de bien-être, d'instruction et de culture sont franchies, d'une forme autocratique à une forme démocratique ; nous les voyons tous à la recherche d'un équilibre entre la nécessité de concentrer, voire de personnaliser le pouvoir, afin de rendre possible la décision, et d'autre part la nécessité d'organiser la discussion afin de faire participer la plus grande masse d'hommes possible à cette décision. Mais je veux revenir à cette espèce de rationalisation du pouvoir que représente l'administration, car c'est un phénomène sur lequel la philosophie politique n'a pas l'habitude de réfléchir. Pourtant c'est un facteur de rationalisation de l'histoire dont

l'importance ne saurait être sous-estimée ; nous pouvons même dire que nous sommes en face d'un État tout court, d'un État moderne, lorsque nous voyons le pouvoir capable de mettre en place une fonction publique, un corps de fonctionnaires qui préparent les décisions et qui les exécutent sans être eux-mêmes responsables de la décision politique. C'est là un aspect raisonnable de la politique qui concerne maintenant absolument tous les peuples du monde, au point qu'il constitue un des critères les plus décisifs de l'accession d'un État sur la scène mondiale.

On peut se risquer à parler en quatrième rang de l'existence d'une économie rationnelle universelle. Sans doute faut-il en parler avec plus de prudence encore que du phénomène précédent, en raison de l'importance décisive des régimes économiques comme tels. Néanmoins ce qui se passe derrière cette avant-scène est considérable. Par-delà les grandes oppositions massives que l'on sait, il se développe des techniques économiques de caractère véritablement universel ; les calculs de conjoncture, les techniques de régulation des marchés, les plans de prévision et de décision gardent quelque chose de comparable à travers l'opposition du capitalisme et du socialisme autoritaire. On peut parler d'une science et d'une technique économiques de caractère international, intégrées dans des finalités économiques différentes et qui, du même coup, créent bon gré mal gré des phénomènes de convergence dont les effets paraissent bien être inéluctables. Cette convergence résulte de ce que l'économie, aussi bien que la politique, est travaillée par les sciences humaines, lesquelles n'ont pas fondamentalement de patrie. L'universalité d'origine et de caractère scientifique traverse finalement de rationalité toutes les techniques humaines.

Enfin, on peut dire qu'il se développe à travers le monde un genre de vie également universel ; ce genre de vie se manifeste par l'uniformisation inéluctable du logement, du vêtement (c'est le même veston qui court le monde) ; ce phénomène provient du fait que les genres de vie sont eux-mêmes rationalisés par les techniques. Celles-ci ne sont pas seulement des techniques de production, mais aussi de transports, de relations, de bien-être, de loisir, d'information ; on pourrait parler de techniques de culture élémentaire et plus précisément de culture de consommation ; il y a ainsi une culture de consommation de caractère mondial qui développe un genre de vie de

II

Maintenant que signifie cette civilisation mondiale ? Sa signification est très ambiguë et c'est ce double sens qui crée le problème que nous élaborons ici. On peut dire d'une part qu'elle constitue un progrès véritable ; encore faut-il bien définir ce terme. Il y a progrès lorsque deux conditions sont remplies : c'est d'une part un phénomène d'accumulation et d'autre part c'est un phénomène d'amélioration. Le premier est le plus facile à discerner, encore que ses limites soient incertaines. Je dirais volontiers qu'il y a progrès partout où l'on peut discerner le phénomène de sédimentation d'outillage que nous disions tout à l'heure. Mais il faut prendre alors l'expression d'outillage en un sens extrêmement vaste, couvrant à la fois le domaine proprement technique des instruments et des machines ; tout l'ensemble des médiations organisées mises au service de la science, de la politique, de l'économie, et même les genres de vie, les moyens de loisir, relèvent, en ce sens, de l'ordre de l'outillage.

C'est cette transformation des moyens en nouveaux moyens qui constitue le phénomène d'accumulation, ce qui fait d'ailleurs qu'il y a une histoire humaine ; il y a bien d'autres raisons certes pour lesquelles il y a une histoire humaine ; mais le caractère irréversible de cette histoire tient pour une bonne part au fait que nous travaillons comme en bout d'outillage ; ici rien n'est perdu et tout s'additionne ; c'est cela le phénomène fondamental. Ce phénomène peut être reconnu dans des domaines en apparence très éloignés de la technique pure. Ainsi, des expériences malheureuses, des échecs politiques continuent une expérience qui devient, pour l'ensemble des hommes, assimilable à un outillage. Il est possible, par exemple, que certaines techniques de planification violente en matière de paysannerie dispensent du même coup d'autres planificateurs de refaire les mêmes erreurs, si du moins ils suivent la voie de la rationalité. Il se produit ainsi un phénomène de rectification, une économie dans les moyens, qui est un des aspects les plus frappants du progrès.

Mais on ne saurait qualifier de progrès une accumulation quelconque. Il faut que ce développement représente un mieux à

divers égards. Or il me semble que cette universalisation est par elle-même un bien ; la prise de conscience d'une unique humanité par elle-même représente quelque chose de positif ; une sorte de reconnaissance de l'homme par l'homme, pourrait-on dire, se produit déjà à travers tous ces phénomènes ; la multiplication des relations humaines fait de l'humanité un réseau de plus en plus serré, de plus en plus interdépendant et, de toutes les nations, de tous les groupes sociaux, une unique humanité qui développe son expérience. On peut même dire que le péril nucléaire nous fait prendre encore un peu plus conscience de cette unité de l'espèce humaine, puisque pour la première fois nous pouvons nous sentir menacés en corps et globalement.

D'autre part la civilisation universelle est un bien parce qu'elle représente l'accession des masses de l'humanité à des biens élémentaires ; aucune espèce de critique de la technique ne pourra contrebalancer le bénéfice absolument positif de la libération du besoin et de l'accès en masse au bien-être ; l'humanité jusqu'à présent a vécu par procuration en quelque sorte, soit à travers quelques civilisations privilégiées, soit à travers quelques groupes d'élites ; c'est la première fois que nous entrevoyons, depuis quelque deux siècles en Europe et depuis la deuxième moitié du ^{xx}e siècle pour les immenses masses humaines d'Asie, d'Afrique et d'Amérique du Sud, la possibilité d'un accès des masses à un bien-être élémentaire.

En outre cette civilisation mondiale représente un bien en raison d'une sorte de mutation dans l'attitude de l'humanité prise dans son ensemble à l'égard de sa propre histoire : l'humanité dans son ensemble a subi son sort comme un destin effroyable ; cela est encore vrai probablement. pour plus de la moitié de cette humanité. Or l'accès en masse des hommes à certaines valeurs de dignité et d'autonomie est un phénomène absolument irréversible, qui est un bien en lui-même. Nous voyons accéder sur la scène mondiale de grandes masses humaines qui étaient jusqu'à présent muettes et écrasées ; on peut dire qu'un nombre croissant d'hommes ont la conscience de faire leur histoire, de faire l'histoire ; on peut parler pour ces hommes d'un véritable accès à la majorité.

Enfin je ne mépriserais pas du tout ce que j'ai appelé tout à l'heure la culture de consommation et dont nous bénéficions tous à quelque degré. Il est certain qu'un nombre croissant d'hommes accède

aujourd'hui à cette culture élémentaire dont l'aspect le plus remarquable est la lutte contre l'analphabétisme et le développement des moyens de consommation et de culture de base. Alors qu'il y avait jusqu'à ces dernières décennies seulement une petite fraction de l'humanité qui simplement savait lire, nous pouvons aujourd'hui envisager que dans quelques autres décennies elle aura passé en masse le seuil d'une première culture élémentaire. Je dis que cela est un bien.

Mais d'autre part, il faut bien avouer que ce même développement présente un caractère contraire. En même temps qu'une promotion de l'humanité, le phénomène d'universalisation constitue une sorte de subtile destruction, non seulement des cultures traditionnelles, ce qui ne serait peut-être pas un mal irréparable, mais de ce que j'appellerai provisoirement, avant de m'en expliquer plus longuement, le noyau créateur des grandes civilisations, des grandes cultures, ce noyau à partir duquel nous interprétons la vie et que j'appelle par anticipation le noyau éthique et mythique de l'humanité. Le conflit naît de là ; nous sentons bien que cette unique civilisation mondiale exerce même temps une sorte d'action d'usure ou d'érosion aux dépens du fonds culturel qui a fait les grandes civilisations du passé. Cette menace se traduit, entre autres effets inquiétants, par la diffusion sous nos yeux d'une civilisation de pacotille qui est la contrepartie dérisoire de ce que j'appelais tout à l'heure la culture élémentaire. C'est partout, à travers le monde, le même mauvais film, les mêmes machines à sous, les mêmes horreurs en plastique ou en aluminium, la même torsion du langage par la propagande, etc. ; tout se passe comme si l'humanité, en accédant en masse à une première culture de consommation était aussi arrêtée en masse à un niveau de sous-culture. Nous arrivons ainsi au problème crucial pour les peuples qui sortent du sous-développement. Pour entrer dans la voie de la modernisation, faut-il jeter par-dessus bord le vieux passé culturel qui a été la raison d'être d'un peuple ? C'est souvent sous la forme d'un dilemme et même d'un cercle vicieux que le problème se pose ; en effet la lutte contre les puissances coloniales et les luttes de libération n'ont pu être menées qu'en revendiquant une personnalité propre ; car cette lutte n'était pas seulement motivée par l'exploitation économique mais plus profondément par la substitution de personnalité que l'ère coloniale avait provoquée. Il fallait donc d'abord retrouver cette personnalité

profonde, la réenraciner dans un passé afin de nourrir de sève la revendication nationale. D'où le paradoxe : il faut d'une part se réenraciner dans son passé, se refaire une âme nationale et dresser cette revendication spirituelle et culturelle face à la personnalité du colonisateur. Mais il faut en même temps, pour entrer dans la civilisation moderne, entrer dans la rationalité scientifique, technique, politique qui exige bien souvent l'abandon pur et simple de tout un passé culturel. C'est un fait : toute culture ne peut supporter et absorber le choc de la civilisation mondiale. Voilà le paradoxe : comment se moderniser et retourner aux sources ? Comment réveiller une vieille culture endormie et entrer dans la civilisation universelle ?

Mais, comme je l'annonçais en commençant, ce même paradoxe est affronté par les nations industrialisées qui ont réalisé depuis longtemps leur indépendance politique autour d'un pouvoir politique ancien. En effet, la rencontre des autres traditions culturelles est une épreuve grave et en un sens absolument neuve pour la culture européenne. Le fait que la civilisation universelle ait procédé pendant longtemps du foyer européen a entretenu l'illusion que la culture européenne était, de fait et de droit, une culture universelle. L'avance prise sur les autres civilisations semblait fournir la vérification expérimentale de ce postulat ; bien plus, la rencontre des autres traditions culturelles était elle-même le fruit de cette avance et plus généralement le fruit de la science occidentale elle-même. N'est-ce pas l'Europe qui a inventé, sous leur forme scientifique expresse, l'histoire, la géographie, l'ethnographie, la sociologie ? Mais cette rencontre des autres traditions culturelles a été pour notre culture une épreuve aussi considérable dont nous n'avons pas encore tiré toutes les conséquences.

Il n'est pas aisé de rester soi-même et de pratiquer la tolérance à l'égard des autres civilisations ; que ce soit à travers une sorte de neutralité scientifique, ou dans la curiosité et l'enthousiasme pour les civilisations les plus lointaines, que ce soit même dans la nostalgie du passé aboli ou à travers un rêve d'innocence et de jouvence, que nous nous livrons à l'exotisme culturel, la découverte de la pluralité des cultures n'est jamais un exercice inoffensif ; le détachement désabusé à l'égard de notre propre passé, voire le ressentiment contre nous-mêmes qui peuvent nourrir cet exotisme révèlent assez bien la nature du danger subtil qui nous menace. Au moment où nous découvrons

qu'il y a des cultures et non pas une culture, au moment par conséquent où nous faisons l'aveu de la fin d'une sorte de monopole culturel, illusoire ou réel, nous sommes menacés de destruction par notre propre découverte ; il devient soudain possible qu'il n'y ait plus que les *autres*, que nous soyons nous-mêmes un autre parmi les autres ; toute signification et tout but ayant disparu, il devient possible de se promener à travers les civilisations comme à travers des vestiges ou des ruines ; l'humanité entière devient une sorte de musée imaginaire : où irons-nous ce week-end ? visiter les ruines d'Angkor ou faire un tour au Tivoli de Copenhague ? Nous pouvons très bien nous représenter un temps qui est proche où n'importe quel humain moyennement fortuné pourra se dépayser indéfiniment et goûter sa propre mort sous les espèces d'un interminable voyage sans but. A ce point extrême, le triomphe de la culture de consommation, universellement identique et intégralement anonyme, représenterait le zéro de la culture de création ; ce serait le scepticisme à échelle planétaire, le nihilisme absolu dans le triomphe du bien-être. Il faut avouer que ce péril est au moins égal et peut-être plus probable que celui de la destruction atomique.

III

Cette réflexion contrastée me conduit à poser les questions suivantes :

1. Qu'est-ce qui constitue le noyau créateur d'une civilisation ?
2. A quelles conditions cette création peut-elle se poursuivre ?
3. Comment est possible une rencontre de cultures diverses ?

première question me donnera l'occasion d'analyser ce que j'ai appelé pour faire vite le noyau éthico-mythique d'une culture. Il n'est pas aisé de bien entendre ce que l'on veut dire quand on définit la culture comme un complexe de valeurs ou, si l'on préfère, d'évaluations ; nous sommes trop vite enclins à en chercher le sens à un niveau trop rationnel ou trop réfléchi, par exemple à partir d'une littérature écrite, d'une pensée élaborée ou, dans la tradition européenne, dans la philosophie. Ces valeurs propres à un peuple, qui le constituent comme peuple, doivent être cherchées beaucoup plus bas. Lorsqu'un philosophe élabore une morale, il se livre à un travail de caractère très

réfléchi ; il ne constitue pas, à proprement parler, la morale, mais il réfléchit celle qui a une existence spontanée dans le peuple. Les valeurs dont nous parlons ici résident dans les attitudes concrètes en face de la vie, en tant qu'elles forment système et qu'elles ne sont pas remises en question de façon radicale par les hommes influents et responsables. Parmi ces attitudes, celles qui nous intéressent le plus ici concernent la tradition elle-même, le changement, le comportement à l'égard des concitoyens et des étrangers, et plus particulièrement encore l'usage des outillages disponibles. En effet un outillage, c'est, avons-nous dit, l'ensemble de tous les moyens ; nous pouvons donc l'opposer tout de suite à la valeur, en tant que la valeur représente l'ensemble de tous les buts. Ce sont en effet les attitudes valorisantes qui décident finalement du sens des outillages eux-mêmes ; dans *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss analyse le comportement de ce groupe ethnique qui, placé brutalement en face d'un outillage civilisé, est incapable de l'assimiler non par manque d'habileté au sens propre du mot mais parce que la conception fondamentale du temps, de l'espace, des relations entre les hommes ne leur permet de donner aucune espèce de valeur au rendement, au bien-être, à la capitalisation des moyens ; de toute la force de leur préférence fondamentale, ils résistent à l'introduction de ces moyens dans leur genre de vie. On peut penser que des civilisations entières ont ainsi stérilisé l'invention technique à partir d'une conception tout à fait statique du temps et de l'histoire. Schuhl montrait naguère que la technique grecque a été freinée par la conception même du temps et de l'histoire qui ne comportait pas une évaluation positive du progrès lui-même. L'abondance même du marché des esclaves ne constitue pas par elle-même une explication purement technique, car le fait brut de disposer d'esclaves doit en outre être valorisé d'une façon ou d'une autre. Si on ne se souciait pas de remplacer la force humaine par des machines, c'est que l'on n'avait pas formé la valeur : diminution de la peine des hommes, cette valeur n'appartenait pas à l'ensemble des préférences qui constituait la culture grecque.

Si donc un outillage n'est opérant qu'à travers un processus de valorisation, la question se pose : où réside ce fonds de valeurs ? Je pense qu'il faut le rechercher à plusieurs niveaux de profondeur ; si tout à l'heure j'ai parlé de noyau créateur c'était par allusion à ce phénomène, par allusion à cette multiplicité d'enveloppes successives

qu'il faut percer pour l'atteindre ; à un niveau tout à fait superficiel, les valeurs d'un peuple s'expriment dans ses mœurs pratiquées, dans sa moralité de fait ; mais ce n'est pas encore le phénomène créateur ; les mœurs représentent, comme les outillages primitifs, un phénomène d'inertie ; un peuple continue sur sa lancée avec ses traditions. A un niveau moins superficiel, ces valeurs se manifestent par le moyen d'institutions traditionnelles ; mais ces institutions ne sont elles-mêmes qu'un reflet de l'état de la pensée, de la volonté, des sentiments d'un groupe humain à un certain moment de l'histoire. Les institutions sont toujours un signe abstrait qui demande à être déchiffré. Il me semble que, si l'on veut atteindre le noyau culturel, il faut creuser jusqu'à cette couche d'images et de symboles qui constituent les représentations de base d'un peuple. Je prends ici ces notions d'image et de symbole au sens de la psychanalyse ; ce n'est pas en effet une description immédiate qui les découvre ; à cet égard, les intuitions de la sympathie et du cœur sont trompeuses ; il faut un véritable déchiffrement, une interprétation méthodique. Tous les phénomènes directement accessibles à la description immédiate sont comme les symptômes ou le rêve pour l'analyse. De la même façon, il faudrait pouvoir mener jusqu'aux images stables, jusqu'aux rêves permanents qui constituent le fonds culturel d'un peuple et qui alimentent ses appréciations spontanées et ses réactions les moins élaborées à l'égard des situations traversées ; images et symboles constituent ce qu'on pourrait appeler le rêve éveillé d'un groupe historique. C'est dans ce sens que je parle du noyau éthico-mythique qui constitue le fonds culturel d'un peuple. On peut penser que c'est dans la structure de ce subconscient ou de cet inconscient que réside l'énigme de la diversité humaine. Le fait étrange, en effet, c'est qu'il y ait des cultures et non point une unique humanité. Le simple fait qu'il y ait des langages différents est déjà très troublant et semble indiquer qu'aussi haut que l'histoire permet de remonter on trouve déjà des figures historiques cohérentes et closes, des ensembles culturels constitués. D'emblée, semble-t-il, l'homme est autre que l'homme ; la condition brisée des langues est le signe le plus visible de cette incohésion primitive. Voilà l'étonnant : l'humanité ne s'est pas constituée dans un seul style culturel, mais a « pris » dans des figures historiques cohérentes, closes : les cultures. Le condition humaine est telle que le dépaysement est possible.

Mais cette nappe d'images et de symboles ne constitue pas encore le phénomène le plus radical de la créativité, elle en constitue seulement la dernière enveloppe.

A la différence d'un outillage qui se conserve, se sédimente, se capitalise, une tradition culturelle ne reste vivante que si elle se recrée sans cesse. Nous touchons ici à l'énigme la plus impénétrable dont on peut seulement reconnaître le style de temporalité opposé à celui de la sédimentation des outillages. Il y a là pour l'humanité deux façons de traverser le temps : la civilisation développe un certain sens du temps qui est à base d'accumulation et de progrès, tandis que la façon dont un peuple développe sa culture repose sur une loi de fidélité et de création : une culture meurt dès qu'elle n'est plus renouvelée, recrée ; il faut que se lève un écrivain, un penseur, un sage, un spirituel pour relancer la culture et la risquer à nouveau dans une aventure et un risque total. La création échappe à toute prévision, à toute planification, à toute décision d'un parti ou d'un État. L'artiste – pour le prendre comme témoin de la création culturelle – n'exprime son peuple que s'il ne se le propose pas, et si nul ne le lui commande. Car si on pouvait le lui prescrire, cela voudrait dire que ce qu'il va produire a déjà été dit dans la langue de la prose quotidienne, technique, politique : sa création serait une fausse création. Que l'artiste ait véritablement communiqué avec la nappe d'images fondamentales qui ont fait la culture de son peuple, cela nous ne le savons qu'après coup ; lorsqu'une nouvelle création sera née nous saurons aussi dans quel sens allait la culture de ce peuple. Nous pouvons d'autant moins le prévoir que les grandes créations artistiques commencent toujours par quelque scandale : il faut d'abord que soient brisées les images fausses qu'un peuple, un régime se font d'eux-mêmes ; la loi du scandale répond à la loi de la « conscience fausse » ; il est nécessaire qu'il y ait des scandales. Un peuple tendra toujours à se donner de lui-même une image avantageuse, une image – si l'on peut dire – bien-pensante. Contre la tendance à être un bien-pensant de son propre groupe, l'artiste ne rejoint son peuple qu'une fois brisée cette croûte des apparences ; il y a chance que dans la solitude, la contestation, l'incompréhension, il fera surgir quelque chose qui d'abord choquera, qui d'abord égarera, et qui, longtemps après, sera retenu comme l'expression véridique du peuple. Telle est la loi tragique de la création d'une culture, loi diamétralement opposée à

la tranquille accumulation des outils qui constitue la civilisation.

Alors se pose la *seconde question* : à quelle condition la création culturelle d'un peuple peut-elle continuer ? Question redoutable posée par le développement de la civilisation universelle, scientifique, technique, juridique, économique. Car s'il est vrai que toutes les cultures traditionnelles subissent la pression et l'action d'érosion de cette civilisation, elles n'ont pas toutes la même capacité de résistance et surtout la même puissance d'absorption. Il est à craindre que toute culture ne soit pas compatible avec la civilisation mondiale, née des sciences et des techniques. Il me semble qu'on peut discerner quelques conditions *sine qua non*. Seule pourra survivre et renaître une culture capable d'intégrer la rationalité scientifique ; seule une foi qui fait appel à la compréhension de l'intelligence peut « épouser » son temps. Je dirais même que seule une foi qui intègre une désacralisation de la nature et reporte le sacré sur l'homme peut assumer l'exploitation technique de la nature ; seule aussi une foi qui valorise le temps, le changement, qui met l'homme en position de maître face au monde, à l'histoire et à sa vie, semble en état de survivre et de durer. Sinon sa fidélité ne sera plus qu'un simple décor folklorique. Le problème, c'est de ne pas répéter simplement le passé, mais de s'y enraciner pour inventer sans cesse.

Reste alors la *troisième question* : comment est possible une rencontre de cultures diverses, entendons : une rencontre qui ne soit pas mortelle pour tous ? Il paraît en effet ressortir des réflexions précédentes que les cultures sont incommunicables ; et pourtant l'étrangeté de l'homme pour l'homme n'est jamais absolue. L'homme est un étranger pour l'homme certes, mais toujours aussi un semblable. Quand nous débarquons dans un pays tout à fait étranger, comme ce fut le cas pour moi, il y a quelques années, en Chine, nous sentons que malgré le plus grand dépaysement nous ne sommes jamais sortis de l'espèce humaine ; mais ce sentiment reste aveugle, il faut l'élever au rang d'un pari et d'une affirmation volontaire de l'identité de l'homme. C'est ce pari raisonnable que tel égyptologue fit jadis quand, découvrant des signes incompréhensibles, il posa en principe que si ces signes étaient de l'homme ils pouvaient et devaient être *traduits*. Certes dans une traduction tout ne passe pas, mais toujours quelque chose passe. Il n'y a pas de raison, il n'y a pas de probabilité, qu'un système linguistique soit intraduisible. Croire la traduction

possible jusqu'à un certain point, c'est affirmer que l'étranger est un homme, bref c'est croire que la communication est possible. Ce qu'on vient de dire du langage – des signes – vaut aussi pour les valeurs, les images de base, les symboles qui constituent le fonds culturel d'un peuple. Oui, je crois qu'il est possible de comprendre par sympathie et par imagination l'autre que moi, comme je comprends un personnage de roman, de théâtre ou un ami réel mais différent de moi ; bien plus, je puis comprendre sans répéter, me représenter sans revivre, me faire autre en restant moi-même. Être homme, c'est être capable de ce transfert dans un autre centre de perspective.

Alors se pose la question de confiance : qu'arrive-t-il à mes valeurs quand je comprends celles des autres peuples ? La compréhension est une aventure redoutable où tous les héritages culturels risquent de sombrer dans un syncrétisme vague. Il me semble néanmoins que nous avons donné tout à l'heure les éléments d'une réponse fragile et provisoire : seule une culture vivante, à la fois fidèle à ses origines et en état de créativité sur le plan de l'art, de la littérature, de la philosophie, de la spiritualité, est capable de supporter la rencontre des autres cultures, non seulement de la supporter mais de donner un sens à cette rencontre. Lorsque la rencontre est une confrontation d'impulsions créatrices, une confrontation d'élan, elle est elle-même créatrice. Je crois que, de création à création, il existe une sorte de consonance, en l'absence de tout accord. C'est ainsi que je comprends le très beau théorème de Spinoza : « Plus nous connaissons de choses singulières, plus nous connaissons Dieu. » C'est lorsqu'on est allé jusqu'au fond de la singularité, que l'on sent qu'elle consonne avec toute autre, d'une certaine façon qu'on ne peut pas dire, d'une façon qu'on ne peut pas inscrire dans un discours. Je suis convaincu qu'un monde islamique qui se remet en mouvement, un monde hindou dont les vieilles méditations engendreraient une jeune histoire, auraient avec notre civilisation, notre culture européenne, cette proximité spécifique qu'ont entre eux tous les créateurs. Je crois que c'est là que finit le scepticisme. Pour l'Européen en particulier, le problème n'est pas de participer à une sorte de croyance vague qui pourrait être acceptée par tout le monde ; sa tâche, c'est Heidegger qui le dit : « Il nous faut nous dépayser dans nos propres origines », c'est-à-dire qu'il nous faut revenir à notre origine grecque, à notre origine hébraïque, à notre origine chrétienne pour être un interlocuteur valable dans le

grand débat des cultures ; pour avoir en face de soi un autre que soi, il faut avoir un soi.

Rien par conséquent n'est plus éloigné de la solution de notre problème que je ne sais quel syncrétisme vague et inconsistant. Au fond les syncrétismes sont toujours des phénomènes de retombée ; ils ne comportent rien de créateur ; ce sont de simples précipités historiques. Aux syncrétismes il faut opposer la communication, c'est-à-dire une relation dramatique dans laquelle tour à tour je m'affirme dans mon origine et je me livre à l'imagination d'autrui selon son autre civilisation. La vérité humaine n'est que dans ce procès où les civilisations s'affronteront de plus en plus à partir de ce qui en elles est le plus vivant, le plus créateur. L'histoire des hommes sera de plus en plus une vaste explication où chaque civilisation développera sa perception du monde dans l'affrontement avec toutes les autres. Or ce procès commence à peine. Il est probablement la grande tâche des générations à venir. Nul ne peut dire ce qu'il adviendra de notre civilisation quand elle aura véritablement rencontré d'autres civilisations autrement que par le choc de la conquête et de la domination. Mais il faut bien avouer que cette rencontre n'a pas encore eu lieu au niveau d'un véritable dialogue. C'est pourquoi nous sommes dans une sorte d'intermède, d'interrègne, où nous ne pouvons plus pratiquer le dogmatisme de la vérité unique et où nous ne sommes pas encore capables de vaincre le scepticisme dans lequel nous sommes entrés. Nous sommes dans le tunnel, au crépuscule du dogmatisme, au seuil des vrais dialogues. Toutes les philosophies de l'histoire sont à l'intérieur d'un des cycles de civilisation ; c'est pourquoi nous n'avons pas de quoi penser la coexistence de ces multiples styles, nous n'avons pas de philosophies de l'histoire pour résoudre les problèmes de coexistence. Si donc nous voyons le problème, nous ne sommes pas en état d'anticiper la totalité humaine, qui sera le fruit de l'histoire même des hommes qui engageront ce redoutable débat.

Prévision économique et choix éthique¹

Les analyses et réflexions que je propose ici ne sont pas celles d'un économiste, ni celles d'un sociologue ; elles sont celles d'un philosophe et, j'ajouterai, plus largement d'un éducateur. Je ne saurais, en effet, concevoir le philosophe comme un penseur solitaire. C'est aussi un homme qui veut penser son temps et aider les autres hommes à changer leur condition en la comprenant. Je me permets de placer ces réflexions sous le signe de celui qui fut mon maître dans cet ordre de méditation, Emmanuel Mounier.

Cet effort de lucidité, je voudrais l'exercer aujourd'hui à propos d'un des caractères les plus fondamentaux de notre société, à savoir ce que sont des sociétés industrielles à développement continu, et qui cherchent à régler leur développement sur la prévision et le calcul. C'est dans ce sens que je parle de prospective. Nous sommes dans des sociétés qui prospectent leur avenir et, en le prospectant, le planifient de multiple façon. Mon intention est de prendre conscience et de faire prendre conscience des *choix* implicites et explicites offerts à cette société. En effet, la plus grande des fautes, en tout cas la plus grande erreur, serait de tenir ce développement comme une sorte de structure qui fonctionnerait automatiquement, par-dessus les individus, à la faveur de leur négligence, contre leur volonté, et reconstituerait, pour chaque individu pris séparément, une sorte de destin. La tâche du moraliste est de faire apparaître le choix, c'est-à-dire la responsabilité, là où était le destin. En procédant ainsi, je ne surestime pas le rôle du philosophe ou, en général, de l'éducateur ; je pense au contraire qu'il est limité. Mais je craindrais plus encore de le sous-estimer car ce travail d'explicitation, de prise de conscience, est la condition d'une attitude responsable.

L'analyse se fera en deux temps et à deux niveaux. D'abord au

niveau des *moyens* mis en œuvre par notre société à la recherche d'une plus grande rationalité : ce sera le niveau même de la *prospective*, mot inventé d'ailleurs par un philosophe, Gaston Berger. Puis je me placerai au niveau des *fins*, des motivations profondes qui animent ce développement. Ce serait à peu près la question : la croissance, le bien-être, pour quoi faire ? Après avoir pris comme un fait notre appartenance à cette société du développement, avec sa prévision, sa planification, nous replacerons les visées de cette société dans un projet humain plus vaste. Après la prospective, la perspective.

I. Prospective et choix

Tenons-nous d'abord à l'intérieur du projet de cette société ; adoptons sa volonté d'assurer à l'ensemble de la vie économique et sociale une croissance calculée, continue, régulière. Comment sommes-nous impliqués dans ce processus social ? Je pense qu'on caractériserait insuffisamment la société dans laquelle nous vivons par un progrès de la rationalité ; il est vrai que nous assistons à l'application généralisée du type de rationalité qui s'était d'abord exprimé dans les sciences mathématiques, dans les sciences physiques et biologiques ; aujourd'hui, par l'intermédiaire des sciences sociales en général, la rationalité s'est étendue au domaine des biens, des choses et des personnes, et ainsi concerne le développement des sociétés elles-mêmes ; ce qui est fondamental dans la planification, c'est cette extension de la rationalité aux activités économiques et sociales de l'homme. Mais je voudrais montrer que cette rationalité – et c'est là que le moraliste en général est concerné – met en jeu un facteur beaucoup plus fondamental, le facteur du choix.

Dans sa préface au V^e Plan proposé à l'examen de la nation, M. Massé, Commissaire général du Plan français, écrit ceci : « L'homme aujourd'hui se veut collectivement sujet actif de son destin. » Qu'est-ce que cela veut dire ? Sommes-nous préparés à cette notion d'un *choix collectif* ? C'est sur elle que je voudrais d'abord concentrer toute notre réflexion, tant elle est nouvelle pour nous. Elle est nouvelle parce que toute notre formation morale et philosophique nous a enseigné à concevoir seulement le choix personnel, et nous ne

sommes guère prêts à intégrer dans notre vision morale quelque chose comme un choix collectif. Nous avons même l'impression que c'est une sorte de monstre. En outre, nous ne sommes pas prêts à nous approprier ce nouveau concept de la morale sociale, parce qu'une grande partie de notre éthique sociale a été appliquée à un tout autre genre de problèmes. Elle a été appliquée, pour l'essentiel, à des problèmes de désordre ; dans le passé, et encore récemment, ce que l'on appelait doctrine sociale, ou éthique sociale, affrontait surtout des situations de désordre. J'entends bien ! Cette position n'est pas périmée, loin de là ; à bien des égards, il reste d'énormes distorsions économiques et sociales dans le monde ; peut-être même l'écart s'est-il accru, dans les dernières décennies, entre les plus riches et les plus pauvres ; même dans un pays développé comme la France, on voit s'ajouter à la masse des « anciens pauvres » celle des nouveaux pauvres que crée la société industrielle : vieillards, enfants inadaptés, malades mentaux, victimes de toutes sortes de l'inhumanité et de la cruauté de la vie moderne, etc. Ces vices sont peut-être plus visibles encore dans la période actuelle de croissance rapide, où la pénurie des techniciens supérieurs crée d'énormes écarts de rémunération, avec toutes les injustices qui en résultent, et une aggravation des distances sociales dont la communauté entière souffre.

En dépit de ces faits considérables, que je n'ai aucunement l'intention de minimiser, la question qui nous est posée par la prospective est tout autre et même, à bien des égards, inverse. Le problème ancien et encore contemporain de la pauvreté cache le problème nouveau qui est posé par les sociétés d'abondance et par toutes les sociétés dans la mesure où elles s'orientent vers la société d'abondance. Le problème n'est plus celui du désordre et des réactions d'indignation qu'il appelle ; c'est celui que pose *l'ordre* : un ordre s'édifie sous nos yeux, par la prévision à court et à long terme, par tout le réseau de décisions qui limitent plus ou moins le champ des évolutions et qui s'articulent de façon plus ou moins cohérente sur des projets d'évolution considérés comme probables ou souhaitables.

Le problème que je voudrais vous soumettre est digne d'intérêt pour le moraliste et l'éducateur. Il s'agit de restaurer et d'exprimer notre responsabilité au niveau même de la prospective, c'est-à-dire de l'insérer dans toutes les zones d'incertitude, dans les nœuds d'indécision où des choix de caractère éthique peuvent être incorporés

à la décision collective. C'est avec cette modalité morale tout à fait nouvelle qu'il faut nous familiariser. Oui, elle réclame de la plupart d'entre nous une familiarité plus grande avec le mécanisme de la décision et, si je puis dire, un apprentissage de ce nouveau régime du choix collectif. En particulier, nous risquons d'être obnubilés par une idée que nous croyons éternelle ou tout au moins fondamentale, et qui est peut-être partielle ou tout au moins provisoire, à savoir par un certain modèle de la liberté que nous avons construit sur le modèle de la concurrence économique. Ce modèle est propre à une société libérale. Il n'existe à peu près nulle part à l'état pur, mais a laissé en nous une image de la liberté à l'égard de laquelle nous éprouvons une sorte de nostalgie : liberté des chefs d'entreprise d'autrefois, concevant leur plan d'équipement en ordre dispersé, sur la base d'une information personnelle ; ce modèle de liberté, nous le transposons dans tous les secteurs de la vie ; mais nous ne remarquons pas que cette apologie de la liberté de l'époque libérale comporte une contradiction interne dans la mesure où elle est contemporaine d'une économie incohérente. C'est ainsi que notre éthique se trouve cassée en deux : d'une part nous protégeons des zones de liberté d'initiative, non reliées à la communauté, d'autre part nous fulminons contre le désordre, l'injustice, la souffrance ; nous vivons ainsi sous le régime de deux morales une morale privée et une morale de la communauté. Nous ne remarquons pas que c'est précisément dans une société sans perspective et sans plan que la liberté d'initiative, conçue sur le modèle du libéralisme économique intégral, s'articule sur des fatalités dont le mécanisme n'est ni compris ni dominé. Nous avons donc à rectifier notre compréhension de la liberté et à découvrir les formes nouvelles du choix offertes par une société de la prévision et de la décision rationnelle, au lieu de penser avec nostalgie à ces formes anciennes de la liberté.

A cet égard, je voudrais vous faire réfléchir sur cette proposition fondamentale : la *prévision multiplie le choix*. On pourrait en effet penser que la prospective, la prévision et la planification marquent un progrès de la mécanisation de l'existence. Au contraire – et c'est là que l'éducateur est responsable de faire surgir à la lumière de la conscience tout l'implicite de notre nouvelle condition –, il faut comprendre que plus nous multiplions les zones d'intervention, plus nous multiplions les zones de responsabilité conquises sur le hasard et

sur le désordre, et plus aussi est étendu le clavier des alternatives. Dans la logique de la planification, du moins celle d'une économie concertée, comme en France, le fonctionnement de la décision est très complexe. Elle procède d'une série de confrontations, d'arbitrages, présentés par des spécialistes et des technocrates, chaque groupe d'éventualités comportant sa logique interne. La décision politique vient couronner ce travail comme l'expression de la volonté de tous. L'ordre descendant de l'exécution présente également toute une cascade de choix étagés entre la puissance publique et les dernières unités économiques. A tous les niveaux se posent à nouveau des questions de priorité nécessitant des arbitrages. Or ces choix, comme une simple réflexion sur les objectifs du Plan le montre, ont tous finalement des implications morales. Dès que se pose une question de priorité entre besoins, par exemple choisir entre des investissements d'infrastructures, des dépenses de consommation, des dépenses de loisir ou de culture pour ne rien dire de la bombe atomique – l'enjeu du choix est l'homme lui-même.

Que voulons-nous finalement ? Une économie de puissance ou de loisir, de consommation, de création, de solidarité ? Toutes ces questions ont un retentissement moral et viennent précisément de ce que la prospective tend à remplacer le hasard. C'est donc dans l'élaboration de ces priorités, de ces arbitrages que s'exerce un nouveau type de liberté et de choix.

Quelles sont, face à cette situation, la tâche et la responsabilité des éducateurs, en y incluant les sociétés de pensée, les groupements spirituels et les Églises ? Il me semble que nous entrons dans un monde où les problèmes d'éducation vont progressivement l'emporter sur les problèmes de revendication. Encore une fois, je ne nie pas qu'il demeure des foyers d'injustice et de misère qui requièrent de nous des interventions véhémentes. Mais par rapport au problème qui nous est posé aujourd'hui, je pense que nous sommes amenés à découvrir l'ampleur d'une tâche éducative nouvelle suscitée par l'exercice d'un choix nouveau.

Je discerne trois aspects de cette tâche éducative :

D'abord un travail de prise de conscience. Comme on l'a fait remarquer, les enjeux, les options, les implications éthiques ne sont pas du tout clairs et sont même tout à fait dissimulés. C'est la tâche des éducateurs, à chaque instant, de poser la question : quel homme

faisons-nous ? qu'est-ce qu'implique l'aide au tiers monde, et telle ou telle modalité de cette aide ? quels sont les enjeux pour la signification même du projet humain ? quelles sont les implications d'un choix portant sur la durée du travail sur le taux de croissance, sur la place respective des investissements de loisir, de culture ? Au fond, que voulons nous à travers ces choix ? Toute décision économique doit être éclairée ; par conséquent, la tâche est de faire apparaître *au niveau même des individus* la signification des décisions collectives et leur portée éthique.

Deuxièmement, nous aurons à construire la démocratie économique. La seule façon de compenser le déplacement de la liberté d'initiative individuelle sur la liberté de décision collective est de faire participer le plus grand nombre de gens possible à la discussion et à la décision. A vrai dire, cette démocratie n'existe nulle part ; nous ne connaissons encore que des formes sauvages, si l'on peut dire, de la planification : rigidité des plans ici, isolement des spécialistes là, bureaucratie partout. Ces vices, il est vrai, sont bien souvent le résultat de notre incompetence et de notre indifférence. Mais il s'agit pour l'essentiel de libertés nouvelles à conquérir, et d'abord par le moyen de la compétence. Je pense que le problème de la démocratie économique sera de plus en plus au centre de toute discussion concernant la démocratie moderne. Comment faire pour que la discussion et la décision ne soient ni clandestines ni oligarchiques ? Comment élever au niveau du choix collectif *la volonté de chacun et de tous* ? C'est la question fondamentale que pose la notion de choix collectif.

Troisièmement, il me semble qu'avec beaucoup de modestie et de précautions, les éducateurs, les groupes de pensée, les Églises peuvent élever une requête très générale en vue d'une planification et d'une organisation sociale qui comportent le maximum de pluralisme... Il faut cependant bien faire attention à ce que nous demandons, car nous demandons que les décisions de la puissance publique soient compatibles avec un éventail relativement ouvert de perspectives de développement. Or cela entraîne assurément une économie beaucoup plus coûteuse, par conséquent un ralentissement éventuel dans l'élévation du niveau de vie, peut-être d'autres espèces de conflits et de distorsions ; bien plus, cette proposition risque de rester sans point d'appui dans un très grand nombre de sociétés, en particulier dans les

sociétés sous-développées, dans lesquelles le choix du planificateur est très limité. Plus une société est éloignée du stade de l'abondance relative, plus les choix du planificateur sont rigides. Il y a là une contrainte nécessaire pour un temps assez long. Néanmoins, je pense que nous devons toujours garder à l'esprit, au moins comme une requête lointaine, cette exigence d'une société pluraliste. Ici je m'opposerai très vivement à l'idée marxiste qu'une société pluraliste est nécessairement le reflet d'une lutte de classes. Il y a une vertu propre de la divergence d'intérêts et d'opinions, ainsi que de la compétition, où il faut voir non seulement un facteur d'incitation sociale mais surtout un facteur de responsabilité. Le pluralisme reste la voie privilégiée de l'exercice collectif de la liberté. Je résisterai pour ma part de toutes mes forces à la réduction de l'idée de compétition sociale à celle de lutte des classes. C'est au contraire un problème majeur des sociétés industrielles de faire succéder de nouveaux types de pluralisme à la lutte des classes, afin que la société industrielle soit une société libre.

Tel est le jeu que l'éducateur social doit aujourd'hui jouer et pour qu'il le joue bien, il lui faut croire que nous y sommes responsables d'une façon nouvelle et qu'en un sens nous y sommes plus responsables que dans une économie livrée au hasard au désordre, à la fatalité. Il y a donc, un nouveau mode de présence de l'homme à ses œuvres, une présence au niveau des nœuds d'incertitude et des foyers de décision. Rien n'est plus contraire à l'exercice de cette responsabilité que l'illusion selon laquelle la liberté véritable se serait maintenant réfugiée dans des individus protestataires et nostalgiques, et que la machine sociale est désormais livrée à des mécanismes sans âme. Si notre entrée dans la société de la prospective est irréversible, la seule issue est de faire supporter par la liberté de chacun le choix collectif de la communauté.

II. Perspectives de la prospective

Tel est le premier niveau de la discussion, qui ne met pas encore en cause les motivations profondes de cette économie du calcul, de la prévision, de la prospective, du choix collectif.

Je pose en cette deuxième partie la question suivante : Notre jugement est-il épuisé par cette réflexion sur les conditions d'exercice du choix collectif ? Je ne le crois pas. Il reste à exercer un jugement de second degré, dans lequel nous transformons en question ce que nous nous sommes accordé comme un fait irréversible, à savoir que nous participons à une société qui se comprend et se veut sous le signe d'un développement de caractère conscient, volontaire, concerté ; c'est sur l'hypothèse elle-même qu'il nous faut maintenant réfléchir

Qu'est-ce que l'homme de la société du développement ? Quelles sont ses motivations profondes ? Les philosophes les théologiens nous ont appris à réfléchir sur la captivité du mal, sur l'esclavage, sur le péché. Qu'est-ce que cela veut dire par rapport à l'homme de la prospective ? Et quels subtils maux sont liés à cet exercice de la nouvelle responsabilité ? Je pense que l'exercice de ce jugement ne concerne pas la prévision dans ses objets déterminés, mais la motivation profonde : il y a une lucidité, une méfiance, un soupçon à exercer dans une réflexion de second degré à l'égard de la liberté nouvelle. C'est dans ce monde même de la prévision, de la prospective, de la planification que, d'une manière que les hommes ignorent naturellement, peut œuvrer un certain maléfice dont je voudrais discerner la figure. Ce maléfice à l'œuvre dans le monde de la prospective concerne ce que j'appellerai *la perspective de la prospective*. Il nous pose quatre questions : la question de *l'autonomie*, la question du *désir*, la question de la *puissance* et la question du *non-sens*.

La question de l'autonomie d'abord. Il est certain que nous vivons dans un monde où l'homme prend de plus en plus conscience de son autonomie, au sens propre du mot autonomie : l'homme est à lui-même sa loi. Le sens en est très ambigu, car d'un côté cela signifie certainement, comme nous l'avons signalé tout à l'heure, le recul de la fatalité et du hasard. En ce sens, l'homme sort de son enfance, comme Marx, Nietzsche et d'autres l'ont dit. Le problème de l'homme, c'est de passer de la préhistoire à l'histoire ; l'homme de la prospective vit cette sortie de la préhistoire, cette entrée dans la vie adulte. Or, en devenant adulte, l'homme fait reculer un sacré qui exprimait seulement sa dépendance à l'égard de forces inconnues – « Dieu méchant », « Dieu providence » ; ce sacré restait à la mesure de l'ignorance où l'homme était des mécanismes économiques et des

fatalités qui retombent sur lui, sous la forme d'un incompréhensible destin. A partir de là, on peut dire que l'aventure technico-scientifique se situe dans la ligne d'une démythisation intégrale. La technique, comprise comme enveloppe générale de notre existence, c'est la profanation généralisée. Le processus a sûrement un sens positif : la libération de la fausse religion. Mais quel est le sens de ce prométhéisme, de cet athéisme pratique, impliqué dans l'autonomie de la société technique ? C'est une question désormais posée au croyant comme au non-croyant. Pour le croyant, la question est celle-ci : quel signe de l'amour de Dieu donnons-nous dans notre vie, qui ressemble de plus en plus à la vie de tous les hommes, qui devient une conformisation de chacun à tous ? La prédication de l'Église s'insère ici : le péché, ce n'est pas le fait que l'homme soit davantage responsable ; au contraire, cela est sûrement un bien ; mais c'est le fait que cette responsabilité tend à exiler le Seigneur dans une transcendance abstraite, sans signe et sans expression.

Nous sommes ainsi conduits à la deuxième interrogation : à quoi sommes-nous livrés en étant livrés à nous-mêmes ? Certainement à quelque chose que nous pouvons continuer d'appeler, dans le langage des théologiens, la convoitise. La question de l'autonomie, c'est la question du désir. L'homme de la prospective n'est pas neutre, il est au service de l'homme du désir. Nous entrons de plus en plus dans une condition collective fascinée par sa propre croissance. Or le sens de cette croissance reste aussi très ambigu, car d'un côté il n'est pas douteux que l'enrichissement est une très bonne chose pour l'immense majorité de l'humanité, dont – il ne faut pas l'oublier – les trois quarts sont encore dans le besoin le plus cruel (cela est vrai pour un bon dixième de la population française, qui, sinon absolument, en tout cas comparativement, vit dans le sous-développement). Mais, aussi considérable que demeure la misère dans le monde, le sens du développement est dès maintenant indiqué par la société d'abondance vers laquelle tous les régimes sont dirigés, et dans laquelle a commencé d'entrer une partie de l'humanité. Or cette partie de l'humanité crée des modèles de consommation et des modèles de culture qui sont aujourd'hui très vite diffusés dans le monde. C'est ainsi que les plus pauvres participent culturellement dès maintenant aux problèmes, aux ambitions, aux idéaux, aux idoles de ceux qui sont à la tête du progrès. Tous accèdent aux mêmes questions. Or que

signifie profondément la poursuite de la consommation maximale ? Toutes les sociétés poursuivent le bien-être, mais qu'est-ce que le bien-être ? Quelle idée du bonheur investissons-nous dans cette poursuite du bien-être ? Quel rapport cette idée a-t-elle avec les Béatitudes ? Une autre figure du maléfice, sinon de la malédiction, se profile : la malédiction du désir sans fin que Hegel appelait le mauvais « infini ». Nous faisons maintenant, collectivement, l'expérience du mauvais infini. Entendez bien ! je ne pense pas du tout qu'il faille condamner le plaisir comme tel. A mon sens, l'éthique puritaine est fausse, si l'on entend par là une éthique qui condamne le plaisir. Mais le problème moral, c'est celui de la captivité du désir, qui se présente très concrètement pour nous sous la forme de la boulimie du consommateur. Nous sommes de plus en plus dans la situation du consommateur qui consume, qui détruit les fruits de la créativité, laquelle se réfugie en quelques individus rares. Voyez comment, de plus en plus, nous reportons le sens de notre vie de travail sur le loisir, le travail devenant simplement le coût social du loisir ; comment, dans le loisir même, nous retombons dans les techniques de la consommation. Nous sommes de plus en plus consommateurs, et de moins en moins créateurs. Il y a là un péril très subtil et finalement mortel. Un type d'hommes se constitue, qui devient de plus en plus captif du désir, à mesure qu'il est plus maître de ses choix. Telle est la seconde figure du self-arbitre, qui ne consiste pas dans l'absence de choix, mais au contraire affecte notre capacité accrue de choix. Mais ce choix est mis au service de... rien, au service de la vanité.

Notre troisième thème de réflexion concerne la puissance. Autonomie, jouissance, puissance... En effet, à travers cette conquête de l'autonomie et cette visée de consommation maximale, nous poursuivons certainement un rêve de puissance. Sous ce thème de la puissance, plusieurs problèmes sont impliqués. D'abord il n'est pas sûr que l'humanité réussisse à sortir de son rêve de puissance à l'échelle nationale. S'il est une chose que nous avons découverte au cours de ces dernières décennies, c'est bien que la prétention et l'ostentation nationales ne sont pas du tout en recul dans le monde. Il n'est pas du tout certain que nous parvenions à transférer la volonté de puissance nationale sur quelque pouvoir international. Il n'y a aucun signe que nous puissions prochainement franchir ce seuil, et même si nous le faisons, même si nous ne nous enlisons pas de façon durable dans les

conflits entre nations, il est également possible que l'unification mondiale soit l'œuvre d'une dictature violente ou insidieuse. Il faut savoir que ce genre de risque n'est pas du tout exclu. Des pouvoirs extrêmement oppressifs peuvent imposer l'unification de la planète par un système de choix simples ou simplifiés. Le problème du fascisme, qui s'était posé à l'échelle de pays comme l'Italie ou l'Allemagne, peut demain se poser à l'échelle mondiale comme une façon pour l'humanité de parvenir à son unité. Mais, à supposer même que ces deux problèmes : la rivalité de puissance entre nations ou groupes de nations, et la menace d'une puissance internationale dictatoriale, soient exclus, je crois que le dessein même d'une prospective comporte l'exercice d'une puissance beaucoup plus subtile. Nous voulons dominer les choses, dominer la nature, dominer les autres hommes, et cette relation de domination comporte sans aucun doute non seulement un piège, mais une nouvelle forme de misère. Jean Brun, dans son livre, *Les Conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, discerne dans le rêve technique de l'homme la volonté de supprimer certains aspects fondamentaux de la condition humaine ; ainsi cherchons-nous à anéantir la séparation dans l'espace et dans le temps, en nous rendant quasiment omniprésents par la vitesse. A la limite, nous cherchons à ne pas mourir ; nous poursuivons le rêve de prolonger sans fin la vie humaine, comme le voulait Descartes. Or, par là même, nous diffusons dans tous nos comportements un modèle que nous pouvons appeler un modèle technique. Je veux dire que nous sommes, à l'égard de tous les êtres, dans une relation qui les place dans l'ordre du maniable, dans l'ordre de l'ustensile. Cette extension sans fin du disponible, du manipulable, nous propose un modèle d'existence où toute chose devient occasion de maîtrise. Or c'est là, et je veux m'arrêter à cette dernière question, c'est là que s'ouvre peut-être le vide béant d'un certain non-sens.

Si j'en parle ici, c'est parce que je crois que ce serait une grave illusion de juger notre temps seulement en termes de rationalité croissante. Il faut aussi le juger en termes d'absurdité croissante. Pour cela, il ne faut pas séparer le progrès technique du mécontentement et de la révolte, dont notre littérature et nos arts portent témoignage. Comprendre notre temps, c'est mettre ensemble, en prise directe, les deux phénomènes : le progrès de la rationalité et ce que j'appellerais

volontiers le recul du sens. Nous sommes les contemporains de ce double mouvement. Je suis très frappé de voir par exemple, aux États-Unis, la diffusion du type *beatnick* dans l'Université américaine ; elle est également manifeste dans la jeunesse européenne et aussi, semble-t-il, en Union soviétique et dans les démocraties populaires. Nous touchons ici au caractère d'insignifiance qui s'attache à un projet simplement instrumental. En entrant dans le monde de la planification et de la prospective, nous développons une intelligence des moyens, une intelligence de l'instrumentalité – c'est vraiment là qu'il y a progrès –, mais en même temps, nous assistons à une sorte d'effacement, de dissolution des buts. L'absence croissante de buts dans une société qui augmente ses moyens est certainement la source profonde de notre mécontentement. Au moment où prolifèrent le maniable et le disponible, à mesure que sont satisfaits les besoins élémentaires de nourriture, de logement, de loisir nous entrons dans un monde du caprice, de l'arbitraire, dans ce que j'appellerais volontiers le monde du geste quelconque. Nous découvrons que ce dont manquent le plus les hommes, c'est de justice certes, d'amour sûrement, mais plus encore de signification. L'insignifiance du travail, l'insignifiance du loisir, l'insignifiance de la sexualité, voilà les problèmes sur lesquels nous débouchons.

Face à ces questions, que dire ? que faire ?

Ce serait une erreur totale de rêver à reculons, comme si la liberté anarchique de l'âge libéral était innocente ! Chaque époque a sa tâche. C'est la nôtre qu'il faut affronter, et non celle de nos pères. L'éducateur, le philosophe, ne sont pas des nostalgiques. En langage chrétien, je dirai : le lieu de la prédication de la grâce, c'est le lieu même de la prédication du jugement ; là où le péché abonde, la grâce surabonde. Comment être les témoins, les instruments, les agents de cette surabondance ?

Partant du dernier point et remontant l'ordre des questions, je dirai que ce que nous avons à apporter de spécifique dans le débat éthique mis en jeu par le choix collectif, c'est une certaine vision de l'homme, susceptible de fournir un sens à notre action dans le monde. Cette vision cerne l'humanité de l'homme par ses deux extrémités : la totalité et la singularité. Face au non-sens, en effet, l'utopie fondamentale est de maintenir un projet pour l'ensemble des hommes,

de vouloir que l'humanité soit une. Par là, nous témoignerons de l'affirmation de l'Écriture concernant « l'homme. » comme être générique, sujet d'une unique histoire et d'une unique destinée. Or nous sommes la première époque qui peut donner un contenu et un sens à ce projet. Le destin de l'humanité comme un unique sujet est la figure qui se dessine à travers tous nos débats, sur la faim dans le monde, sur la menace atomique, sur la décolonisation, sur la recherche d'un ordre mondial et, peut-être plus que tout, sur ce que François Perroux appelle l'économie généralisée. Or cette unité de l'humanité ne se fait pas toute seule ; ce grand dessein se poursuit à travers ce qu'on peut appeler la pathologie de l'être générique. Nous en connaissons les signes à l'époque même où nous pensons en termes d'humanité. Les riches deviennent toujours plus riches et l'écart avec la pauvreté s'accroît. Quelques grandes puissances prétendent régler le sort du monde par partage d'influence. Les nationalismes diviseurs se consolident et s'enflamment. Les idéologies en reflux mettent en pièces la rationalité économique au niveau des grands échanges internationaux. L'économie mondiale des besoins est freinée par les rivalités et les politiques de prestige. Nous devons donc faire prévaloir les besoins de l'humanité, prise comme un grand corps souffrant, sur tous les projets particuliers.

A l'autre extrémité, je vois une autre tâche : personnaliser au maximum les relations qui tendent à devenir abstraites, anonymes, inhumaines dans la société industrielle. Il faut alors prendre la morale sociale par l'autre bout ; ce qui compte ici, ce sont les actions concrètes, à partir de petits groupes efficaces. La lutte contre la déshumanisation dans les grands ensembles urbains, dans les hôpitaux psychiatriques, les asiles de vieillards, etc., nous fournit le modèle de ce qu'on peut appeler l'action personnalisante. La visée de cette action constitue, comme la précédente, une utopie : que chaque homme se réalise pleinement, car, selon le mot de Spinoza : « Plus nous connaissons les choses singulières, plus nous connaissons Dieu. » La morale sociale ne part pas d'un système, mais d'un paradoxe ; elle vise deux choses opposées : c'est une utopie de la totalité humaine ; leur réalisation plénière et non contradictoire serait le Royaume de Dieu. Par là, la morale sociale reçoit sa double motivation, communautaire et personnaliste, pour reprendre le langage d'Emmanuel Mounier.

C'est ainsi que la prospective reçoit une perspective.

A partir de là, tout reste à faire, car nous n'avons encore qu'une visée. Je pense que la tâche de l'éducateur est d'être utopiste, de maintenir au sein de la société une tension constante entre la perspective et la prospective. Je retrouve par cette réflexion les thèses que Max Weber appliquait à un autre problème, celui du pouvoir et de la violence, parce qu'il distinguait deux niveaux de la moralité : le niveau d'une éthique de la conviction et celui d'une éthique de la responsabilité. En entendant par éthique de la conviction la projection des buts fondamentaux et par éthique de la responsabilité l'exercice même de l'action, sous le signe du possible et du raisonnable et avec les ressources de la force, il élaborait un modèle capable d'inspirer une pédagogie de l'histoire et de guider la responsabilité des groupes de culture et la prédication des Églises. Il ne peut y avoir d'action directe de la prédication, de la réflexion, mais une pression de la requête utopique sur la morale de responsabilité, qui est toujours à quelque degré un exercice de la violence. Que l'on songe seulement à la justice ; d'instinct et profondément, nous désirons que les écarts de rémunération entre les hommes soient le plus faibles possible, parce que nous savons que les hommes sont foncièrement semblables, qu'ils sont sans mérite véritable, qu'ils sont héritiers du travail des autres, et que tout lien humain est gâté quand les niveaux de vie sont trop éloignés. Mais, d'autre part, la pénurie en techniciens supérieurs rend inévitables pour le moment de grands écarts de rémunération et crée une distorsion grave entre l'éthique et l'économique. Une tension subsiste donc entre l'exigence utopique d'égalité et l'optimum raisonnable de la prospective. L'exigence éthique deviendrait mensongère si elle n'était relayée concrètement, répercutée dans l'opinion publique, inscrite dans les motivations du planificateur et finalement incorporée à la décision. Du même coup, cette dialectique de la perspective et de la prospective nous ramène à notre requête antérieure d'une participation de l'opinion publique à la décision et d'une véritable institution de la démocratie économique.

Ce plaidoyer pour l'utopie, par lequel j'essaie de riposter à la menace du non-sens, appelle donc une riposte complémentaire, ajustée au problème de la puissance, de la jouissance et de l'autonomie. Je me demande si les moyens énormes que nous donnera de plus en plus l'économie, ne nous amèneront pas à poser en termes nouveaux les vieux problèmes de l'éthique concernant le bon usage

des désirs. En effet, la morale de la conviction ne pourra être crue et avoir de l'autorité que si elle est portée par des individus, par des groupes, qui se soustraient à la fascination de la puissance et de la jouissance maximale et qui découvrent ensemble les vertus de la dépendance et de l'obéissance.

Se soustraire à la fascination de la puissance, habiter ce monde sans le dominer, renouer une relation fraternelle aux êtres dans une sorte d'amitié franciscaine pour la création, retrouver le gracieux, le gracié, l'imprévu, l'inouï ; c'est ici que la « communion des saints » prend son sens ; ceux qui sont les dépositaires de la puissance peuvent être secrètement placés au bénéfice de ceux qui ont renoncé à toute puissance. Une nouvelle dialectique entre la non-puissance et la puissance, entre la non-jouissance et la jouissance, entre l'obéissance et l'autonomie peut être vécue très concrètement, comme celle que j'évoquais tout à l'heure entre l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité.

C'est à partir de cette dialectique concrètement vécue que nous pourrions commencer d'entrevoir une réponse à cette simple question : quel signe pouvons-nous trouver et donner dans le monde de la consommation maximale, lequel, nous le savons aussi maintenant, est aussi le monde du désir sans fin ? Pour ma part, je vois se dessiner quelques comportements significatifs et que j'énumère : ainsi tenter de faire prévaloir en toute chose l'attitude du créateur sur celle du consommateur (consommation, consommation, destruction...) ; résister à la chute dans le loisir, je veux dire à la tentation de transférer sur le loisir le sens du travail humain ; instituer au travail son sens propre. Ce qui doit avoir quelque rapport avec le souci précédent, quand on songe à l'énorme réflexion, à l'énorme espérance des socialistes du XIX^e siècle de restituer à chaque homme son œuvre et ainsi de rendre au travail un sens.

Dans le loisir même, résister aux suggestions et aux impulsions de la consommation de masse, retrouver le chemin de la culture personnelle et libre ; par là se tenir dans un rapport vivant avec ce qui fut et ce qui est créateur.

C'est ainsi que je vois se raccorder à toute cette recherche ce qui par ailleurs m'importe beaucoup : la restauration du langage. Le problème que nous évoquons ici est en effet pour l'essentiel un problème de culture. Le monde technologique dans lequel nous vivons

et dans lequel nous devons apprendre à vivre est un monde sans passé, un monde projeté vers l'avenir, un monde qui tend à effacer ses traces. Or le monde de la culture est un monde de la mémoire. Alors que l'innovation technique efface le passé, et fait de nous des êtres du futur, l'homme de culture doit arbitrer sans cesse le conflit entre la mémoire de ses racines et le projet de sa maîtrise. C'est dans la mesure, par conséquent, où nous retournons à nos sources et où nous revivifions nos traditions, que nous pouvons être sans mécontentement les hommes de la prospective. Nous restons et nous devenons créateurs à partir d'une ré-interprétation du passé, qui sans cesse nous interpelle. C'est ici que viendrait se placer toute la réflexion contemporaine sur l'herméneutique, sur notre lien avec le passé par le moyen de l'interprétation, qui est toujours une lutte contre la distance, contre la séparation culturelle. Tout a déjà été dit. Oui, nous sommes nés dans la lumière de la parole et nous devons sans cesse nous la réapproprier. C'est au niveau du langage que, finalement, sens et non-sens s'affrontent ; c'est à cette profondeur également que s'enracine la perspective de la prospective.

Sommes-nous en état, à partir de ces réflexions, d'aborder la grande question de l'autonomie qui fut, on s'en souvient, le point de départ de notre réflexion critique ? C'est ici, assurément, que le danger est le plus grand de rêver à reculons. C'est désormais, dans cette humanité adulte, maîtresse de ses destinées, que nous avons à donner des signes de « dépendance » et d'« obéissance ». Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Comment rompre la confusion entre l'authentique dépendance de la créature et la non-maîtrise de l'homme des sociétés pré-industrielles ? Nous en sommes ici aux balbutiements. Peut-être pouvons-nous seulement dire ceci : apprenons à faire prévaloir, dans tous nos rapports avec la nature, le désir de connaissance sur le désir de maîtrise ; retrouvons ainsi la secrète connivence entre la joie de connaître et la « charité du Christ » ; retrouvons la dépendance profonde de toute activité créatrice : la nécessité intime plus profonde que tout libre arbitre ; simplement, retrouvons le chemin du don, de la générosité. Pour longtemps nous avons un champ d'action immense, avec les anciens pauvres et avec les nouveaux pauvres, au-delà des mers et chez nous ; nous qui sommes la tête avancée de l'humanité dans la société d'abondance, notre salut est dans notre dépendance à

l'égard des plus pauvres ; mais cela encore relève de la morale de conviction : il faut le faire passer dans la morale de responsabilité.

Je soupçonne que ce monde ne peut être gardé contre ses illusions et ses démons que par des actions en apparence marginales mais de grande signification, capables de remettre en question et la puissance et la jouissance et l'autonomie. Car le problème, c'est d'être des vivants et non des morts, dans le monde de la prospective. C'est l'homme en marge, ou la communauté en marge, qui peut-être permettront de vivre dans le monde de la prospective. Mais plus que tout, peut-être, le langage est le nœud de toute cette réflexion. C'est en retrouvant la plénitude des paroles qui ont été dites que nous pouvons restituer une densité nouvelle à une existence qui devient vide et vaine Il nous faut être progressistes en politique et archaïques en poétique.

1.

Ce texte est propre à la troisième édition.

IV. PUISSANCE DE L’AFFIRMATION

Vraie et fausse angoisse

La réflexion philosophique n'est pas disqualifiée quand elle enrôle des sentiments poignants, si c'est elle qui mène le jeu, qui interroge le sentiment, en dégage l'intention implicite et, par cette épreuve critique, l'élève à la vérité.

Nous tentons de sonder en commun l'angoisse de ce temps ; notre tâche n'aurait aucun sens si nous nous propositions de frémir ensemble, de nous faire peur mutuellement ; l'angoisse ne nous instruira que si nous cherchons à la comprendre et si, en la comprenant, nous reprenons contact avec la souche de vérité et de vie qui nourrit nos ripostes à l'angoisse. Éprouver pour comprendre, comprendre pour dépasser – ou, faute de dépasser, pour affronter –, telle me paraît être la maxime qui doit gouverner notre méditation.

Je poserai d'abord comme définition très générale, capable de circonscrire notre champ de recherche, que la peur a un objet déterminé ou en tout cas déterminable et qu'elle anticipe une menace partielle, limitée à une part de nous-mêmes ; l'angoisse, par contre, a un objet indéterminé et d'autant plus indéterminé que la réflexion tente de monnayer sa visée en peurs aux contours précis ; mais en retour cet objet indéterminé de l'angoisse signifie une menace pour ma totalité, par-delà la division de mon corps en parties vulnérables, de mon psychisme en fonctions discordantes, de mon personnage social en rôles opposés, par-delà même l'éparpillement de ma liberté en actes discontinus. (Nous verrons que c'est à cette occasion que nous nous saisissons comme totalité soudain rassemblée par la menace.) Là donc où la peur s'indétermine, si j'ose dire, du côté de ce qu'elle vise et d'autre part reflue vers moi pour m'annoncer un péril total, la peur débouche dans l'angoisse.

Comment *reprendre en vérité*, selon la règle posée à l'instant, un sentiment à la fois indéterminé et massif ? Je me propose de tenter

une analyse en niveaux, c'est-à-dire de repérer des zones de menaces situées à des plans de plus en plus profonds ; à mesure que l'angoisse se radicalisera, la réflexion elle aussi s'approfondira et fera émerger ce que j'appellerai sans cesse au cours de cette méditation « l'affirmation originaire », prise elle aussi à ses niveaux successifs. Ce mot de M. Nabert dans ses *Éléments pour une Éthique* me paraît très propre à désigner cette véhémence d'existence que l'angoisse met en question et pourchasse de niveau en niveau dans une lutte incertaine. Méditer sur l'angoisse, c'est, je crois, user de son rude écolage pour explorer et ressaisir l'affirmation originaire, plus originaire que toute angoisse qui se croirait originelle.

Encore un mot d'introduction : nous sommes invités à réfléchir sur l'*angoisse du temps présent*. Nous avons le devoir de comprendre notre temps. Ne serait-ce que pour parler le langage de son souci. Je ne crois pas néanmoins que nous devons nous laisser conduire par les traits les plus émouvants de notre époque, mais plutôt par le dynamisme interne de la dialectique de l'angoisse et de ce que j'appellerai l'affirmation originaire. Venant à notre temps au lieu d'en partir, nous serons peut-être mieux armés pour le *reconnaître*, c'est-à-dire pour situer son angoisse et remettre à leur place des émotions qui sont d'autant plus énormes qu'elles sont moins authentiques. Car il est très possible que l'angoisse ne soit marquée par l'actualité que dans une certaine zone médiane de l'échelle des angoisses, entre deux extrémités de cette échelle dont l'une serait au-dessous du niveau historique – l'angoisse vitale – et l'autre au-dessus du niveau historique – l'angoisse métaphysique. Il est très possible que notre époque, parce qu'elle est très sensibilisée à une certaine qualité d'angoisse que nous reconnâtrons au passage, se cache à elle-même d'autres formes plus radicales de l'angoisse sous un pathétique excessif et superficiel.

Voilà pourquoi j'ai préféré une méthode d'approche qui subordonne le sens de l'actualité à une réflexion plus détachée de l'histoire : aussi bien l'angoisse n'a accédé à la prise de conscience que par l'œuvre de penseurs et d'artistes qui, le plus souvent, n'étaient pas accordés à l'humeur de leur temps, voire parlaient à contretemps : Eschyle fait revivre la terreur des vieux mythes au moment où ils sont en train de mourir dans la conscience commune et où la cité se rassure autour de dieux moins chargés d'énigme et d'angoisse. Amos, Osée et

Isaïe, au contraire, sont en avance sur les menaces effrayantes qu'ils dénoncent à leur peuple, – et Kierkegaard tonne dans le calme plat du bonheur scandinave. Heidegger écrit *Sein und Zeit* sans référence à la crise européenne et dans l'horizon d'une ontologie plus proche de Parménide que de la conscience publique contemporaine.

A la première maxime : éprouver pour comprendre, comprendre pour dépasser, j'ajoute donc celle-ci : comprendre son temps, non point en partant de lui, mais en venant à la modernité de son angoisse du fond d'un classicisme de l'angoisse. Ces deux maximes justifient la référence de mon titre à la vérité : *Vraie et fausse angoisse*.

Au plus bas degré, au niveau vital, l'angoisse concerne la vie et la mort ; plus exactement, elle détecte la proximité de la mort par rapport à la vie. Cette proximité est une relation qui flotte entre l'extérieur et l'intérieur (nous aurons souvent à revenir sur l'ambiguïté de la menace totale qui tout à la fois fonce sur nous et surgit comme du centre de nous-mêmes).

C'est une menace externe en ce sens que la vie ne l'implique pas ; absolument parlant, la vie pourrait être immortelle. J'apprends la nécessité de ma mort empiriquement, par le spectacle de la mort des vivants les uns après les autres. C'est pourquoi toute mort, même la plus attendue, intervient dans la vie comme une interruption. Ma propre mort flotte dehors, là-bas, je ne sais où, aiguisée contre moi, par je ne sais quoi ou je ne sais qui.

Et pourtant ce savoir très abstrait – que tous les hommes meurent, *donc* moi aussi – l'angoisse l'approche de moi au point que ma mort paraît nourrie par ma vie, selon l'extraordinaire expérience de Rilke dans les *Cahiers*.

Comment la mort, l'intruse, peut-elle paraître inscrite dans mon intimité comme sa possibilité la plus propre ? C'est en partie la mort d'autrui qui fait virer en quelque sorte la menace du dehors au dedans ; par l'horreur du silence des absents qui ne répondent plus, la mort de l'autre pénètre en moi comme une lésion de notre être en commun ; la mort me « touche » ; et en tant que je suis aussi un autre pour les autres, et finalement pour moi-même, j'anticipe ma future mort comme la possible non-réponse de moi-même à toutes les paroles de tous les hommes. C'est donc le respect, par quoi les êtres aimés sont irremplaçables, qui intériorise l'angoisse ; quand je me sens moi-même

impliqué dans le champ de cette piété mutuelle, l'angoisse de ma mort acquiert une sorte d'intensité plus spirituelle que biologique qui est la vérité de cette émotion.

Ce n'est pourtant encore qu'une étape : il n'y a de mort de l'autre que pour moi qui reste et cette survie de moi à mon ami met encore à l'abri de l'angoisse la part vivante de moi-même.

Mais l'angoisse vitale a déjà un allié dans la place, à savoir une certaine expérience vague de la contingence qui nimbe le fait brut d'exister et que je rattacherais, pour ma part, plutôt à une méditation sur la naissance qu'à une méditation sur la mort. Déjà la souffrance m'atteste que je suis divisible dans l'espace, agrégat de parties et future poussière ; le vieillissement me révèle que le temps n'est pas seulement création incessante d'imprévisible nouveauté, mais qu'il distend et défait. Mais c'est surtout la nécessité d'être déjà né qui me découvre la non-nécessité d'être là ; vertige de cette possibilité d'avoir pu être autre, d'avoir pu ne pas être... ; vertige aussitôt effacé par mon irrécusable présence charnelle et pourtant vertige invincible à cette présence : venir au monde n'est pas un acte fondateur de moi par moi. J'accorde que ce néant de contingence n'est pas lui-même angoissant, parce que l'angoisse est à l'affût des possibles et attend le coup de l'avenir ; mais l'angoisse encore externe de la mort poursuit son approche vers mon centre d'existence, au moment où elle rejoint cette expérience très intime de la contingence ; elle en reçoit l'indice d'intimité tandis qu'elle prête à la contingence le pathétique qui lui fait défaut.

Il reste que cette angoisse ne peut achever son approche ; pour que la possibilité de mourir rejoigne la non-nécessité déjà acquise de ma naissance, il y faut un accident qui me fera mourir effectivement, un accident que je ne puis déduire de ma contingence, prise comme telle. Seul mon mourir accomplira un jour la contingence de ma naissance et mettra à nu le néant de cette non-nécessité d'être une fois né ; aussi l'angoisse de la mort, l'angoisse primaire qui corrode mon être au monde, n'est pas parfaitement immanente à mon existence. La vie est ce qui n'a pas encore été touché par elle. C'est pourquoi je peux impunément plaisanter sur la mort : l'alcool tue lentement, dit l'affiche ; nous on n'est pas pressé, répond l'ivrogne. L'humour grinçant de l'ivrogne a pour lui la sagesse d'Épicure : quand elle est là, tu n'y es plus ; quand tu es là, elle n'y est pas encore.

Et pourtant cette angoisse imparfaite – imparfaite au sens où l'on parle d'un crime parfait – n'est pas vaine : elle suscite la riposte, à son niveau primaire, de cette véhémence d'exister dont les degrés de profondeur sont proportionnels à ceux de l'angoisse. A ce niveau l'affirmation originaire se révèle comme vouloir-vivre ; c'est dans le vouloir-vivre qu'elle s'incarne.

Or, il est remarquable que le vouloir-vivre ne se réfléchit et même ne se constitue dans son unité que sous la menace de la mort, donc dans et par l'angoisse. Le mot de vouloir-vivre ne recouvre en effet aucun « instinct » simple ni élémentaire ; comme vivant je poursuis des buts disparates, hétérogènes et, finalement, incoordonnés : la vie, du moins au stade humain, est un paquet de tendances dont les visées ne sont ni claires ni concordantes ; il faut une situation de catastrophe pour que, soudain, sous la menace de l'indéterminé absolu – ma mort –, ma vie se détermine comme le tout de ce qui est menacé. C'est la première fois que je m'apparais comme une totalité menacée. Du mourir le vivre reçoit toute la simplicité dont il est capable.

Mais ce tout que l'angoisse contracte, qu'est-ce donc ?

C'est bien ici que la réflexion remplit son rôle véritable : en comprenant, elle dépasse la situation initiale. Comprendre ce tout menacé, c'est l'évaluer, l'armer de valeurs. Pas de vouloir-vivre sans raison de vivre. Nous le savons bien lorsqu'en vain nous tentons de retenir un homme au bord du suicide ; en lui un ressort d'affirmation a été cassé, plus bas que toute argumentation rationnelle ; c'est pourquoi avec lui la discussion est inutile. Ma vie, ma vie humaine, comme affirmation incarnée, c'est ce que Bergson appelait le sens du bonheur et de l'honneur.

Je découvre alors que mon vouloir-vivre n'échappe à l'angoisse de la mort qu'au moment où mes raisons de vivre sont posées au-dessus de ma vie elle-même, au moment où les valeurs concrètes qui font le sens de mon bonheur et de mon honneur transcendent l'opposition même de ma vie et de ma mort. Il est évident que cet acte de transcendance n'est accompli que dans la conduite du sacrifice ; alors ma vie est tout à la fois menacée et transcendée, menacée par la mort dans la situation de catastrophe et transcendée par ses propres raisons de vivre qui sont devenues des raisons de mourir. Mais, de cela, il est plus aisé de parler que de vivre et la réflexion requiert le secours des exemples éclatants dont une époque de danger extrême comme la

nôtre est rassasiée.

Notre dialectique rebondit dès que nous tentons d'approfondir les raisons de vivre du vouloir-vivre.

La conscience isolée trouvera-t-elle en elle-même les ressources de santé et d'énergie qui maintiendront son équilibre et son efficience ? Il n'est pas inutile de s'arrêter un moment au stade du psychologique pur, celui auquel se situe entre autres la psychanalyse. Je ne m'y attarderai pas autant que l'exigerait l'ordre de cette dialectique.

Il faut dire, au moins brièvement, que la conscience narcissique est à elle-même source d'angoisse. La psychanalyse nous a enseigné que c'est la peur des forces obscures refusées par notre surmoi social qui alimente la tendance névrotique, latente en tout psychisme, même le plus équilibré. Je ne suis pas une énergie psychique simple, je porte en moi la division, et peut-être la répression, l'agression contre moi-même. Plotin ne croyait pas si bien dire quand il nommait l'âme l'un *et* le multiple, par opposé au *Nous*, à l'intelligence, qui est l'Un-Multiple. Ainsi l'angoisse naît de la profondeur de mes conflits et de ce qu'on pourrait appeler la *fragilité* du psychisme humain qui redouble la *contingence* de la vie. Mais la contingence de la vie n'était angoissante que par la médiation de la mort ; la fragilité du psychisme est directement angoissante, car ce qui me fait peur c'est un visage inconnu et comme enfoui de moi-même, la possibilité de ne pas me reconnaître, d'être autre, au sens propre, aliéné.

J'insisterai seulement sur un point : sur la coloration moderne de cette angoisse psychique ; l'angoisse vitale variait seulement d'intensité avec les époques, selon le prix donné à la vie singulière ; l'angoisse psychique est davantage marquée par l'histoire dans sa constitution même ; il est frappant en effet que ce soit dans les sociétés les plus civilisées, les mieux armées contre tous les risques et pendant les périodes de paix que surgisse cette insécurité endogène du psychisme, comme si le plus fragile de tous les psychismes était celui du civilisé. Outre la complexité de ce psychisme, j'invoquerais volontiers le rôle de ce qu'on pourrait appeler l'ennui de civilisation. On a bien souvent décrit cet ennui que secrètent les sociétés les mieux équipées en biens de civilisation (je songe aux notations d'E. Mounier sur la Scandinavie, à celles de Karl Stern, dans le *Buisson ardent*, sur le Nouveau Monde où débarque le réfugié juif allemand, surpris de trouver, à des milliers de kilomètres de l'enfer nazi, un monde

psychiquement plus fragile que celui qu'il a quitté). Non seulement le bien-être, mais le travail sous sa forme parcellaire diffuse l'ennui dans les sociétés industrielles, comme si un mal psychique plus subtil était en train de faire la relève de la peine physique. Je ne dis pas que l'ennui soit l'angoisse, mais il livre à l'angoisse ; en créant des zones de liberté, ou du moins de vie policée à l'abri d'un ordre public et d'une sécurité politique et sociale, le développement de la civilisation livre à eux-mêmes, par le moyen de l'ennui, des êtres de moins en moins armés contre les dangers que leur psychisme secrète.

Créer du loisir, c'est bien souvent livrer chacun au sentiment de la vanité du bien-être, à une sorte de désœuvrement civilisé et, finalement, à sa propre vanité, à son absence de but. L'erreur de Narcisse n'est pas loin.

Ces quelques notations – trop brèves à mon gré – n'avaient qu'un but : révéler l'échec d'une recherche de santé et d'équilibre qui reposerait sur un simple souci d'hygiène mentale. Une hygiène sans proposition de *tâches*, une recherche d'équilibre sans imposition de *devoirs* est dénuée de contenu. L'homme ne peut conjurer l'angoisse de Narcisse, s'il ne s'incorpore à une œuvre à la fois communautaire et personnelle, universelle et subjective ; le recul des névroses en temps de guerre confirme que la pathologie naissante de toute conscience qui s'isole, se regarde, s'attire et se fuit, ne trouve sa guérison que dans la conscience d'appartenir à..., dans le dévouement à une « cause », pour parler comme Josiah Royce. Hegel appelait précisément « esprit » cette synthèse de l'Universel et du singulier, du nous et du moi, de l'en-soi du monde humain et du pour-soi de cette conscience qui, selon Hegel précisément, est d'abord conscience malheureuse.

Nous pouvons appeler *historique* le nouveau niveau que nous avons atteint, parce que l'homme y figure comme le protagoniste – l'artisan et le patient – de l'histoire des hommes prise à son niveau collectif. C'est par un saut véritable – nous pouvons l'accorder à l'hégélianisme et au sociologisme français – que nous passons des soucis d'hygiène mentale au destin des groupes, peuples et classes.

Mais cet « esprit vrai », cette « substance éthique » – pour parler comme Hegel – des grandes collectivités historiques est-il à l'abri de l'angoisse, d'une angoisse à la mesure de cet « esprit » (auquel nous

identifions notre humanité) ? Notre époque est particulièrement sensibilisée à une angoisse spécifique qu'on peut bien appeler historique, comme le niveau où elle se situe. Mais c'est ici qu'il importe d'être fidèle à notre maxime initiale de venir à l'angoisse du temps présent plutôt que d'en partir.

J'y viendrai à partir de l'attente ouverte dans la conscience par la philosophie hégélienne : nulle mieux qu'elle n'a tenté d'intégrer le tragique à la logique ; nulle plus qu'elle, en retour, n'a prétendu surmonter l'opposition par la réconciliation, retourner toutes les négations stériles en médiations fécondes. Ainsi Hegel crut-il avoir constitué un idéalisme plus vrai que celui de Fichte, par exemple ; tout idéalisme promet l'identité de la pensée et de l'être ; Hegel pense l'avoir non seulement promise, mais effectivement constituée, parce que le savoir absolu où se réconcilient l'en-soi et le pour-soi, l'être et la subjectivité, est au terme d'un itinéraire où la douleur de l'histoire est effectivement intégrée. Il faudrait, pour que Hegel ait tenu la promesse de l'idéalisme, que l'esprit de son temps fût lui-même plus proche qu'un autre du savoir absolu, que l'esprit de son temps offrît sinon l'effectivité du moins une figure, un signe, pour tout dire le « phénomène » de cet esprit auquel la douleur de l'histoire élève le moi individuel. Jean Hyppolite citait naguère des textes frappants de Hegel sur cette prétendue affinité entre l'esprit de son temps et la synthèse dialectique de la pensée et de l'être posée par l'idéalisme¹.

Cette attente de Hegel a été déçue par l'histoire effective ; son idéalisme, son savoir absolu sont à nos yeux aussi en l'air que l'idéalisme de Fichte l'était aux siens, parce que nous ne reconnaissons pas dans notre propre conscience d'époque la figure de la réconciliation des contradictions historiques ; l'esprit de notre temps n'est même pas le signe que le négatif médiatise un apaisement effectif du déchirement de la conscience.

Il me semble que l'angoisse du temps présent se connaît et se comprend par rapport à l'exigence radicale formulée par l'idéalisme, singulièrement celui de Hegel : nous attendons que l'histoire terrible soit une ruse de la raison en direction de synthèses plus hautes. Et voici : l'angoisse jaillit en ce point précis de notre attente ; une insécurité spécifique s'attache à l'histoire parce que nous ne sommes pas sûrs qu'elle fasse coïncider la raison et l'existence, la logique et le tragique. Une possibilité effrayante est découverte par l'angoisse : si

l'histoire *effective* n'avait pas de sens ? Si la réconciliation hégélienne n'était qu'une invention de philosophe ? Le néant dont la menace est annoncée est un néant de sens, au niveau même de « l'esprit », un néant de sens au cœur de ce sens présumé qui devait donner but et tâche à l'hygiène mentale et guérir Narcisse.

Il me semble qu'en venant ainsi à l'angoisse de notre temps à partir de l'exigence idéaliste nous sommes mieux armés pour distinguer dans cette angoisse contemporaine l'authentique de l'inauthentique.

Le pathos contemporain englobe sans discernement le meilleur et le pire ; pour une bonne part l'angoisse en face de l'histoire n'est que *la petite peur du xx^e siècle*. Je tiens le petit livre d'E. Mounier qui porte ce titre pour un des plus aptes à réduire à ses justes proportions l'influence émotionnelle d'une littérature de catastrophe ; un certain désarroi en face des machines, en face des grandes techniques administratives exigées par une politique de planification économique, de plein emploi, de socialisation de la santé publique et de la sécurité sociale, n'est sans doute guère plus significatif que le désarroi de l'adolescent arraché à un milieu familial protecteur et jeté dans un rythme de vie plus large et plus rapide. Le dégel des vieilles coutumes artisanales et paysannes, la difficile maîtrise de nos propres inventions ne sont peut-être que des troubles d'adaptation qui annoncent un nouvel équilibre entre l'homme et son milieu. De toute manière l'acquis des techniques industrielles et administratives est irréversible et la tâche n'est point de gémir et de regretter, mais de corriger et de compenser².

Mais il ne suffit pas de dégonfler la petite peur du xx^e siècle, il faut intégrer à la médiation la part authentique d'angoisse qu'elle véhicule. Notre génération est sans doute plus sensible que les précédentes à une certaine *ambiguïté* du développement historique. La vérité de l'angoisse historique n'est pas la décadence, mais l'ambivalence de l'acquis humain, comme si la ruse de l'histoire était de faire indivisément du positif *et* du négatif et ainsi d'annuler l'un par l'autre nos schèmes de progrès et de décadence.

Ainsi les mêmes techniques qui soulagent la peine des hommes engendrent ce mal subtil de l'ennui dans le bien-être et jusque dans le travail, cet ennui qui, nous l'avons vu, ramène l'homme à son angoisse psychique. Mais l'ambiguïté est surtout angoissante au niveau proprement politique ; depuis 150 ans se développe une conscience

politique qui a pour ressort la conviction que l'instance politique est habilitée à rectifier volontairement et rationnellement les hasards de la vie économique jadis appelés pompeusement lois naturelles et à éliminer les violences et les injustices qui président à la distribution des richesses. Mais cette conscience politique à laquelle s'éveille aujourd'hui l'Asie, à laquelle s'éveillera demain l'Afrique, est de naissance une conscience malade, génératrice de violences nouvelles. A cet égard le régime concentrationnaire n'est sans doute que la forme la plus grossière d'un mal totalitaire qui corrompt les vieilles démocraties comme les jeunes nationalismes d'outre-mer et le socialisme soviétique. L'ambiguïté de l'État moderne est grande ; notre conscience politique est comme prise au piège le même État peut-il être interventionniste en matière économique et sociale et protéger l'*habeas corpus*, la liberté de pensée et le droit à l'erreur conquis par le libéralisme d'autrefois ? Il faut avouer que l'économie politique est une science plus avancée que ne l'est notre réflexion sur le politique en tant que tel, sur sa structure propre, sur les passions spécifiques qui s'attachent au pouvoir. C'est ainsi que le politique est le lieu par excellence de l'ambiguïté angoissante de l'histoire contemporaine et que les hommes qui s'attardent au méfait des machines et des techniques nous égarent tout à fait ; ils s'en prennent à des choses, à des instruments ; ils manquent le mal spécifique de l'histoire contemporaine, qui atteint les opérations humaines constitutives du pouvoir et de la souveraineté étatique³. Telle est l'angoisse que l'histoire contemporaine développe par le truchement de notre propre conscience politique. C'est nous-mêmes, comme *homo politicus*, qui créons l'ambiguïté de notre propre histoire. Et ainsi notre optimisme au niveau des techniques, qui était une sorte de réflexe de vitalité, devient, selon le mot même d'E. Mounier, un « optimisme tragique ». La carrière de l'angoisse s'est ainsi élargie : à la contingence du vivant, à la fragilité du psychisme, s'ajoute l'ambiguïté de l'histoire ; à la possibilité de la mort, à la possibilité de l'aliénation, s'ajoute la possibilité du non-sens ; cette menace de troisième rang se répercute à son tour en menace secondaire et primaire : la paix et l'ennui de civilisation catalysent l'angoisse psychique ; la guerre et la destruction massive multiplient sans fin l'angoisse primaire de la mort...

Quelle est, en face de cette angoisse de troisième rang, la puissance de la réflexion ? Séparer l'authentique de l'inauthentique, prendre

conscience de l'ambiguïté de l'histoire en cours, c'est encore garder l'attitude du spectateur désintéressé et peut-être méprisant qui considère le « cours du monde » ; de spectacle, l'ambiguïté de l'histoire doit devenir une modalité de notre vouloir le plus propre. Je crois que c'est là qu'il faut chercher la signification véritablement thérapeutique de l'existentialisme français ; il n'est pas du tout en proie à quelque complaisance pour l'absurde, mais habité par une sorte de courage en face de l'incertitude du sens de l'histoire. Seul ce courage historique est capable de conjurer l'angoisse par l'acte de la prendre en soi-même et de l'intégrer entièrement à la liberté.

Ainsi, c'était en élevant le vouloir-vivre au vouloir communautaire et social, à « l'esprit » au sens hégélien du terme, que l'angoisse était dépassée à ses premiers degrés ; c'est maintenant en renonçant au savoir absolu et en accueillant en soi les aléas d'une destinée historique que l'angoisse peut être vaincue à son stade historique. C'est la tâche d'une philosophie de la liberté de faire ce nouveau pas.

Comment aurais-je peur du « négatif » de l'histoire – si je comprends que le premier « négatif », je le suis – si j'accepte d'être le « négatif » du monde, le négatif de mon propre acquis, le négatif de mes propres œuvres, qui, par le poids de la coutume, reconstituent l'en-soi au cœur de nous-même ? Ce thème du *néant* de la liberté, on l'a reconnu, est la transposition existentialiste du thème hégélien de la douleur du « négatif » ; mais alors que chez Hegel on allait de la conscience de soi malheureuse à l'esprit comme synthèse de l'universel et du singulier, nous rebroussons d'une philosophie de l'histoire à une philosophie de la liberté. Du même coup, l'angoisse n'est pas dépassée, le négatif n'est pas surmonté, mais, comme dit cette philosophie, il est « assumé », c'est-à-dire que la liberté est indivisément angoisse et surgissement, angoisse de perdre pied, de se quitter soi-même, sans appui ni garantie, et jaillissement de projet, ouverture d'avenir et position d'histoire.

Ce n'est pas ici le lieu de se demander si la liberté est bien reconnue dans son essence véritable lorsqu'on exalte sa négativité ; n'est-elle pas un sur-être plutôt qu'un défaut d'être ? Je laisse entièrement cette discussion. Je me demanderai seulement si l'angoisse inhérente au choix est bien le fond de l'angoisse et si cette angoisse de la condition historique de tout choix ne dissimule pas une angoisse plus radicale encore au moment où je prononce les deux mots

glorieux : « faire et en faisant se faire », j'ai peur de ne pas pouvoir, j'ai peur d'être la proie d'une impuissance, la proie d'un maléfice, d'un charme, dont je serais à la fois l'auteur et la victime. Ici la réflexion s'enfonce dans des régions que l'actualité tend à masquer ; l'angoisse remonte plutôt des vieux mythes, de la tragédie grecque et de la Bible hébraïque⁴.

Cette angoisse, que nous appellerons angoisse de culpabilité, n'est pas la peur déterminée par un tabou, par une interdiction limitée. Elle devient angoisse au moment précis où je dépasse le plan proprement moral de l'observance de commandements figés par la tradition et où je passe du souci de la rectitude morale à celui de la perfection ou de la sainteté illimitée. Les codes sont transcendés, mais aussi la sécurité des devoirs familiers et des obligations moyennes. J'entre dans cette zone de danger absolu annoncée par le chœur tragique et par le prophète d'Israël⁵ : je suis une liberté « dans l'errance », une liberté « perdue ».

Plus exactement, le problème de l'angoisse ne concerne qu'une des deux composantes de la liberté errante ou perdue. La première regarde vers le passé : je suis « toujours déjà » – *immer schon* – liberté déchuée, pour parler comme Heidegger dans les pages étranges de *Sein und Zeit* sur le *Verfallen* ; c'est par le deuxième trait, qui regarde vers l'avenir, que la culpabilité est angoissante : moi qui suis toujours déjà lié, je commence et recommence le mal dans le monde par une intention libre et pourtant serve. C'est cette composante que Kierkegaard a explicitée dans son fameux *concept d'angoisse*. Cette angoisse d'imminence de la culpabilité n'est pas la conscience d'avoir péché, qui est douleur morale et non angoisse, mais la conscience d'être puissance de péché ; ce qui, dans la culpabilité, est angoissant, c'est le vertige de la séduction. Jean Wahl, dans ses *Études kierkegaardiennes*, éclairait cette angoisse par le mot de Schelling : « le mal n'est jamais, mais s'efforce d'être ». Cette angoisse tourne donc, comme toute angoisse, autour du possible mais un possible qui affecte au deuxième degré cette possibilité que je suis, en tant que liberté. C'est la possibilité imminente de me dégrader en tant que possibilité d'être libre. Nous y retrouvons, élevée d'un degré, l'ambiguïté de l'histoire ; Kierkegaard voyait en effet dans l'angoisse de culpabilité un mélange d'attraction et de répulsion, une sympathie antipathique, disait-il, ou une antipathie sympathique ; cette ambiguïté, devenue ambivalence,

c'est précisément celle du vertige, celle de la séduction.

Cette angoisse découvre aussi le néant – ou du néant. Mais quel néant ? C'est ici qu'il faut, je crois, démembrer la trop séduisante négativité hégélienne – « le maître Jacques de la philosophie hégélienne », disait justement Kierkegaard – et la décomposer selon les articulations même de l'angoisse : ce néant n'est ni la mort, ni la folie, ni le non-sens, ni même cette active négation de l'être-là qui constitue la liberté, c'est la vanité de la liberté elle-même, le rien d'une liberté serve.

De quelle ressource est donc la réflexion, face à cette nouvelle angoisse ? Il faut d'abord affirmer fortement que cette angoisse ne sort pas du champ d'une réflexion possible ; l'expérience singulière de Kierkegaard peut être universalisée par la philosophie la plus classique. Platon, dans le *Cratyle*, évoque ces âmes en proie au vertige qui ont inventé, avec le langage du mouvant, l'illusion même du mouvant ; plus fortement, dans le *Phédon*, il découvre que l'âme n'est « clouée » au corps que parce qu'elle se fait le « bourreau d'elle-même » ; c'est la captivité primordiale de l'âme qui fait du désir une prison : « l'étonnant de cette clôture, *la philosophie s'en est rendu compte*, c'est qu'elle est l'œuvre du désir et que celui qui concourt le plus à charger l'enchaîné de ses chaînes, c'est peut-être lui-même ». On trouve chez Plotin des pages étonnantes sur la fascination et sur l'engluement de l'âme, où, tour à tour, celle-ci paraît investie par le dehors absolu et inventrice de cette impulsion vers le dehors et vers le bas.

Ainsi la réflexion, en universalisant les expériences les plus singulières, procède à cette critique d'authenticité qui n'a cessé de nous préoccuper ; elle enrôle à cette critique les sciences les plus diverses ; je songe en particulier au procès de l'idée de culpabilité par le Dr Hesnard dans *l'Univers morbide de la faute*⁶ : il est excellent que l'expérience de la faute soit ainsi décrassée par la psychanalyse ; car la vraie culpabilité surgit au-delà de la peur de soi, de l'auto-punition, au-delà de l'impulsion à fuir dans la névrose ; elle surgit en ce point de nous-même que Kant appelait *Willkür* et non *Freiheit*, au cœur de cette liberté subjective définie par la naissance des intentions, des « maximes » du vouloir, nous dirions aujourd'hui du projet. La critique psychanalytique de la culpabilité aide ainsi la réflexion à distinguer une angoisse saine d'une angoisse simplement névrotique qui nous

ramène à un des niveaux dépassés de la dialectique de l'angoisse. A cette critique scientifique doit se joindre une critique proprement existentielle, qui distinguerait l'angoisse authentique de cette complaisance à la servitude que les classiques appelaient *bassesse* et dont le procès est repris par Sartre dans les *Mouches* et ailleurs.

Par cette critique d'authenticité, l'angoisse accède à sa vérité ; elle est pensée autant qu'il est possible ; le modèle d'une telle réflexion, je le trouve dans l'essai de Kant sur le mal radical que Karl Barth et Karl Jaspers s'accordent, par extraordinaire, à admirer. Je dirais que, dans cet essai, Kant a pensé ce que Kierkegaard a vécu et senti ; Kant élève au concept l'angoisse de Kierkegaard et me permet de parler en vérité du *concept d'angoisse*.

Penser le mal radical, pour Kant, c'est penser une certaine maxime du libre arbitre qui sert de fondement à toutes les maximes mauvaises dans l'expérience et dans l'histoire ; ce fondement, ce *Grund*, me permet de reconnaître ici et là les formes éparpillées du mal empirique (Kant dit même que ce *Grund* rend intelligibles les actions mauvaises) ; mais à son tour ce *Grund* est inscrutable (*unerforschbar*) quant à son origine, car, dit-il, il n'y a aucune raison compréhensible (*kein begreiflicher Grund*) d'où le mal ait pu venir tout d'abord ; voilà l'angoisse pensée : un fondement d'actions mauvaises qui est sans fondement ; un *Grund* qui est *Abgrund*, dirions-nous. Et Kant lui-même rapproche de cet inscrutable le récit biblique de la chute ; il devance ici Kierkegaard qui soulignera le caractère d'événement du mal qui commence et recommence ; ce caractère d'événement de la faute révèle ainsi son affinité avec la structure de récit mythique que revêt la chute dans la Bible et chez Platon.

Mais la réflexion – comme nous le disions déjà aux degrés précédents de l'angoisse – la réflexion ne se borne pas à critiquer et à penser l'angoisse ; l'essai kantien, précisément, est le modèle d'une réflexion qu'on peut bien dire récupératrice. Réfléchir sur le mal radical de la liberté, c'est creuser au-delà des intentions successives, au-delà des choix discontinus que le temps éparpille jusqu'à cette totalité du moi ; du même coup je découvre cette origine de l'action d'où peut aussi jaillir la régénération. L'angoisse illimite ainsi le moi, l'approfondit jusqu'à cette racine des actes que nous avons appelée l'affirmation originaire⁷.

Comment cela est-il possible ? Kant établit dans son admirable

essai que c'est le même libre arbitre, le même *Willkür*, qui est à la fois penchant au mal – *Hang zum Bösen* – et destination au bien – *Bestimmung zum Guten* – ; je suis « enclin au mal » et « déterminé au bien », *simul peccator et justus*, disait Luther. Je crois que c'est l'expérience du repentir ou, comme dit Kant, de la régénération : l'angoisse s'y fait reprise d'élan. Sans doute le philosophe kantien comme tel ne sait rien d'un secours, d'une grâce, qui serait comme une nouvelle création et que le chrétien appelle « rémission des péchés », mais le philosophe réflexif sait du moins que le point délicat où le don peut s'articuler sur la liberté, c'est celui-là même que l'angoisse a dénudé.

Sommes-nous au port ? Je voudrais, pour finir, replacer brièvement toute cette dialectique de l'angoisse dans l'horizon d'une ultime angoisse ; par-delà l'angoisse vitale de la mort, l'angoisse psychique de l'aliénation, l'angoisse historique du non-sens, par-delà même l'angoisse proprement existentielle du choix et de la culpabilité, voici venir l'angoisse proprement métaphysique, celle qui s'exprime mythiquement dans le thème de la colère de Dieu : est-ce que par hasard Dieu n'est pas méchant ? Cette possibilité effrayante est loin d'être oiseuse : la bonté de Dieu est la dernière idée conquise et elle ne l'est peut-être qu'en espérance, comme dernier terme, comme *ἔσχατον* de toutes les tribulations. Trop de « croyants » accèdent trop aisément et trop familièrement à la bonté du « bon Dieu ».

L'expérience décisive qui introduit à cette angoisse est, je crois, l'expérience du *juste souffrant*. La conscience hébraïque y a accédé après l'exil ; le livre de Job en est la plus haute expression. Job, c'est l'échec d'une explication de la souffrance par la punition : voici en effet l'innocent (innocent par hypothèse ; Job est une hypothèse dramatisée), l'innocent livré au malheur ; les amis de Job, qui sont une figure de la théodicée explicative, voudraient lui faire confesser que le malheur n'est qu'un effet de son péché ; mais Job ne se rend pas et sa protestation met à nu et à vif l'énigme du malheur qui ne peut être coordonné à sa faute. L'angoisse de culpabilité n'est donc pas la dernière angoisse : j'avais tenté de prendre sur moi le mal, de me regarder comme celui qui commence le mal dans le monde, mais voici Job, voici le Juste souffrant ; voici le mal qui *arrive* à l'homme, le mal qui est malheur. Et nous, modernes, c'est sans doute la figure de

l'enfant souffrant qui nous touche le plus ; l'enfant résume toute la destinée de l'homme *victime*, destinée enchevêtrée à celle de l'homme *coupable*, sans qu'aucune correspondance, sans qu'aucune proportion paraisse rattacher le malheur à la faute. L'existence dans sa facilité serait-elle *la Peste* ?

Et soudain cette angoisse, refluant du sommet de l'échelle de l'angoisse vers sa base, paraît en récapituler tous les degrés.

Elle s'empare d'abord de l'angoisse de culpabilité dont elle ne sort pas mais qu'elle reprend comme de haut : le φόβος de la tragédie grecque procède de ce pressentiment terrible que la culpabilité de l'homme, son ὁβρις, c'est en même temps la perfidie d'un dieu qui égare à dessein. Le tragique grec, du moins celui d'Eschyle, naît de la coalition de ces deux angoisses : l'angoisse d'un fondement méchant et l'angoisse d'un homme coupable.

La pensée hébraïque semble d'abord très loin de cette conception tragique : et pourtant, la possibilité du chaos, du maléfice originel, resurgit par plusieurs voies : le Dieu des Prophètes révèle son exigence absolue dans le tonnerre de la destruction, dans la fureur de l'histoire ; sa sainteté est une sainteté terrible. Jahvé est aussi le Dieu qui endure ; et dans le récit de la chute le serpent joue un rôle énigmatique qui atteste que l'homme n'est pas le méchant absolu ; il n'est jamais que le méchant par séduction ; il y a donc, hors de lui, un appel à la faute qui monte de son affectivité fragile et du spectacle de chaos que lui offre la création ; et si « Satan » précède « Adam », comment « Satan » est-il possible ?

De proche en proche l'angoisse du fondement méchant enrôle aussi les autres angoisses : le non-sens de l'histoire n'est-il pas la figure la plus énorme du chaos ? Les philosophies de l'histoire voient dans le négatif une médiation vers de nouvelles synthèses ; mais elles taisent tout ce qui n'est pas récupérable dans une signification plus vaste et plus haute ; elles taisent ce qui n'a servi à rien, ce qui est déchet pur et simple. au regard de la rationalité de l'histoire : la souffrance des petits, des humbles exécutants, l'insignifiance de vies sans horizon et sans but ; ce « négatif » qui, semble-t-il, ne médiatise rien du tout, l'angoisse métaphysique l'incorpore à son émotion.

Finalement, l'angoisse primaire de la mort est reprise dans l'angoisse de dernier rang ; que l'homme qui instruit le sens des choses, qui projette des tâches indéfinies, que cet homme *doive*

mourir, c'est bien le signe le plus criant de l'apparent non-sens du fondement. C'est pourquoi l'*Apocalypse* parle de la mort comme du dernier ennemi qui sera vaincu. Il y a donc entre toutes les formes de l'angoisse une sorte de circularité ou de commutativité qui fait que l'angoisse première est aussi l'angoisse dernière.

A quel prix la réflexion peut-elle être réflexion récupératrice : a-t-elle de quoi vaincre le phantasme du « Dieu méchant » ? Je ne tenterai pas de masquer le saut que représente l'accès à l'acte d'espérance qui seul me paraît capable d'affronter la dernière angoisse ; nulle apologétique, nulle théodicée explicative ne peuvent tenir lieu de l'espérance. Job est finalement consolé, non par une explication, mais par une méditation de la souffrance qui débouche dans une sorte de rencontre du Dieu vivant.

Ce n'est donc pas dans l'intuition que la réflexion s'achève ; car, même une conscience qui aurait intégralement assumé sa propre souffrance et y aurait reconnu le chemin possible de sa propre perfection, aurait seulement entrevu que la colère de Dieu est l'apparence pour nous de l'amour de Dieu. Elle l'aurait seulement entrevu, car la souffrance des autres demeurerait encore pour elle le « mystère d'iniquité ». Seule l'espérance eschatologique, non l'intuition, non le savoir, salue de loin la fin du phantasme de la colère de Dieu.

Mais, prenons-y garde, nous ne pouvons nous prévaloir de cet acte et partir rassurés comme après le *happy end* d'un film triste. L'acte d'espérance, certes, pressent une totalité bonne de l'être à l'origine et à la fin du « soupir de la création » ; mais ce pressentiment n'est que l'idée régulatrice de mon tact métaphysique ; et il reste inextricablement mêlé à l'angoisse qui pressent une totalité proprement insensée. Que « cela soit bon » – *wie auch es sei das Leben, es ist gut* – je ne le vois pas : je l'espère dans la nuit. Et puis, suis-je dans l'espérance ? C'est pourquoi, bien que l'espérance soit le vrai contraire de l'angoisse, je ne diffère guère de mon ami désespéré ; je suis cloué de silence, *comme lui*, devant le mystère d'iniquité.

Rien n'est plus proche de l'angoisse du non-sens que la timide espérance.

Et pourtant cet acte infime opère en silence et tout à la fois se cache et se montre dans sa puissance de récapituler à son tour tous les degrés de l'affirmation originaire. C'est par cette puissance

récapitulatrice qu'elle affleure à la réflexion, comme dans un miroir brisé ; c'est elle qui anime en sous-main cette reprise d'élan du moi profond fouetté par l'angoisse de culpabilité, qui ressaisit l'optimisme tragique en face de l'ambiguïté de l'histoire et qui sous-tend l'énergie psychique elle-même et le simple vouloir-vivre de l'existence quotidienne et mortelle.

L'espérance entre donc dans le champ de la réflexion, comme réflexion de la réflexion et par l'idée régulatrice d'un tout de l'être bon ; mais, à la différence d'un savoir absolu, l'affirmation originale, secrètement armée d'espérance, n'opère aucune *Aufhebung* rassurante ; elle ne « surmonte » pas, mais « affronte » ; elle ne « réconcilie » pas, mais « console » ; c'est pourquoi l'angoisse l'accompagnera jusqu'au dernier jour.

1.

Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, pp. 42-48.

2.

A cet égard les travaux de psycho-sociologie du travail sont mille fois plus utiles que la littérature de catastrophe pour corriger les méfaits de la division du travail parcellaire. Ces travaux sont utiles parce qu'ils font crédit d'abord à l'orientation d'ensemble prise par le travail humain et le corrigent du dedans au lieu de le critiquer du dehors.

3.

Nous savons bien, en particulier, que le problème de l'énergie atomique est un problème politique et non pas technique : la question est de savoir si les grandes puissances continuent de soumettre la production d'énergie atomique au secret et ainsi d'humilier et d'asservir le travail scientifique à leurs desseins stratégiques ou si elles sauront transférer à temps cette puissance à une instance mondiale de caractère public et pacifique. Notre peur au seuil de l'âge atomique n'est pas principalement physique, ni même technique, mais finalement politique. Derrière l'effroi d'une destruction matérielle de tous les corps et de toutes les œuvres, derrière même le vertige de la puissance énergétique démultipliée, se cache la peur devant la puissance ératique qui détient le secret, le vouloir et le pouvoir relativement à cette énergie. Chaque homme se sent exproprié d'un moyen de production collectif, par une instance qui en retourne le sens et l'usage et nous paraît cacher le secret même de notre mort. La menace atomique est ainsi devenue la figure physique de l'État, en tant que nous n'y reconnaissons plus la délégation de notre propre être-politique ; la menace atomique c'est notre conscience politique, aliénée en puissance hostile et meurtrière.

4.

« Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Rev. d'Hist. et de Phil.*

rel., 1954.

5.

C'est Isaïe s'écriant, dans la vision du Temple : « Malheur à moi ! je suis perdu, parce que je suis un homme souillé de lèvres et je demeure parmi un peuple qui est aussi souillé de lèvres et nos yeux ont vu le Roi, l'Éternel des armées ! »

6.

Voir « Morale sans péché » ou péché sans moralisme, *Esprit*, sept. 1954.

7.

Je dis encore une fois ma dette à M. Jean Nabert et à ses *Éléments pour une Éthique* qui précisément commencent par une réflexion sur la faute.

Négativité et affirmation originaires

Tout au long de cette méditation, une même question progresse. Quelle est cette question ? Il est difficile de l'énoncer sans préparation ; car ce n'est pas seulement la réponse, mais la question elle-même qui sera progressivement élaborée. Il est plus facile de dire ce qui a suscité la question : le désir de voir clair dans mes propres réticences à l'égard des philosophies qui, depuis Hegel, font de la négation le ressort de la réflexion, ou même identifient la réalité humaine à la négativité ; le sentiment que Hegel représente une coupure, une mutation par rapport à l'ensemble des philosophies antérieures et que, pourtant, il est possible et nécessaire de récupérer une philosophie du primat de l'être et de l'exister qui tienne compte de façon sérieuse de ce surgissement des philosophies de la négation. Telle est, très en gros, la motivation subjective de cette étude. Mais ce n'est pas encore une question rigoureuse ; séparée de ses approches, la question serait celle-ci : l'être a-t-il la priorité sur le néant au cœur de l'homme, c'est-à-dire de cet être qui, lui-même, s'annonce par un singulier pouvoir de négation ? La question ainsi posée, en brûlant les étapes de sa propre élaboration, paraît abstraite ; pourtant, on le verra, elle commande tout un style philosophique, un style en « oui » et non un style en « non », et, qui sait, un style en joie et non en angoisse¹.

Laissons donc cette dernière question – que nous ne connaîtrons que dans sa réponse même – glisser à l'horizon et resserrons notre prise sur ce qui pourrait constituer un accès à la question.

Par où commencer ? Par la réflexion même sur la réalité humaine. Nous allons tenter de déborder, par l'intérieur en quelque sorte, l'acte de réfléchir, afin de récupérer les conditions ontologiques, en style de néant et d'être, de la réflexion.

Mais que signifie partir de la réflexion, de l'acte de réflexion ? Cela signifie, plus précisément, partir des actes et des opérations dans lesquels nous prenons *conscience de notre finitude en la dépassant* ; donc de la connexion entre une *épreuve* de finitude et un *mouvement* de transgression de cette finitude. C'est là que nous trouverons la principale et fondamentale négation, celle qui tient à la constitution même de la réflexivité ; l'épreuve de finitude nous apparaîtra impliquée dans un acte de dépassement qui, à son tour, s'exhibera comme dé-négation.

Ce moment négatif une fois dégagé, la question proprement ontologique sera élaborée : la dé-négation atteste-t-elle un Néant ou bien un Être dont la négation est le mode privilégié de manifestation et d'attestation ?

1. Finitude et dépassement

Il nous faut donc établir cette proposition initiale que l'expérience spécifique de la finitude se présente d'emblée comme une expérience corrélatrice de limite et de dépassement de limite.

Cette structure paradoxale de l'exister humain doit être décrite comme telle et non brisée en deux ; comme si on pouvait, dans un premier temps, mener à bien une description de l'être-au-monde (par exemple, dans la perception ou dans l'affectivité) puis, dans un second temps, amorcer le dépassement de cet être-au-monde (par exemple, par la parole ou le vouloir). D'un seul mouvement, d'un seul jet, l'acte d'exister s'incarne et déborde son incarnation.

C'est d'abord dans l'étrange et insolite relation que j'ai avec mon corps et par lui avec le monde qu'il me faut chercher le noyau d'une expérience de finitude.

Par quels traits ma relation à mon corps et, par lui, au monde dénonce-t-elle du fini ? Je crois qu'on répond trop vite en disant que la fonction de médiation du corps est comme telle finie. A vrai dire, ce que mon corps se révèle être d'abord, c'est une ouverture sur... Avant d'être la fermeture de l'huître dont parle Platon et, à plus forte raison, le Tombeau des Orphiques, il est ouverture. Et cela de multiples façons : ouverture du besoin par quoi je manque du monde ; ouverture

de la souffrance elle-même par quoi je me découvre exposé au dehors, offert à ses menaces, ouvert comme un flanc découvert ; ouverture de la perception par quoi je reçois l'autre ; manquer de..., être vulnérable, recevoir, voilà déjà trois manières irréductibles entre elles d'être ouvert au monde. Mais ce n'est pas tout : par l'expression, mon corps expose le dedans sur le dehors ; comme signe pour autrui mon corps me fait déchiffrable et offert à la mutualité des consciences. Enfin mon corps offre à mon vouloir un paquet de pouvoirs, de savoir-faire, amplifiés par l'apprentissage de l'habitude, excités et déréglés par l'émotion : or ces pouvoirs me rendent le monde praticable, m'ouvrent à l'ustensilité du monde, par les prises qu'ils me donnent sur le monde.

Ce n'est donc pas la finitude que je trouve d'abord mais l'ouverture. Quels traits de cette ouverture la qualifient comme finie ? Est-ce seulement la dépendance au monde inscrite dans l'ouverture ? Est-ce le fait de manquer de..., de subir..., de recevoir..., d'exprimer..., de pouvoir ? Kant semblait l'admettre tacitement puisqu'il dit nous autres, êtres finis, pour désigner des êtres qui ne produisent pas la réalité de leurs pensées mais la reçoivent, par opposé à un être doté d'une intuition originaire, au sens de créatrice, qui n'aurait plus d'objet mais se donnerait ce qu'il voit (*Ent-stand* et non plus *Gegen-stand*). Or il est difficile de tenir le monde pour une *limite* de mon existence. Ce qu'il y a précisément de bouleversant dans le rôle médiateur du corps, c'est qu'il m'ouvre sur le monde ; autrement dit, il est l'organe d'une relation intentionnelle dans laquelle le monde n'est pas la borne de mon existence mais son corrélat.

Il me semble alors qu'il faut chercher dans l'ouverture elle-même un trait additionnel qui fait de mon corps une ouverture finie ; pour rester dans l'image de l'ouverture, il faut discerner un principe d'étroitesse, une fermeture dans l'ouverture, si j'ose dire, qui est précisément la finitude.

Parmi les cinq exemples d'ouverture que j'ai donnés – manquer de..., subir, recevoir, exprimer, pouvoir –, le cas de la perception (le recevoir) est le plus éclairant ; on verra comment on peut le généraliser.

La finitude spéciale de la perception est liée à, la notion de *point de vue*. Il est remarquable que cette finitude, je la remarque d'abord *sur* l'objet même ; je rebrousse ensuite de l'objet vers moi comme centre

fini de perspective. C'est en effet sur l'objet que j'aperçois le caractère perspectiviste de la perception ; l'objet est perçu d'un certain côté ; toute perspective est, au sens propre, unilatérale ; on voit comment s'articule l'unilatéralité du perçu et sa temporalité ; c'est parce que je vois chaque fois la chose d'un côté que je dois déployer le flux des silhouettes où la chose se donne successivement de ce côté, puis de ce côté ; et ainsi l'inadéquation même de la perception comme étant toujours en route (et non pas sa seule réceptivité, la réceptivité comme telle) m'annonce la finitude de mon point de vue ; refluant en effet du perçu vers le percevoir – et plus exactement vers le percevoir comme incarné dans des organes –, je forme l'idée de ma perception comme un acte produit de quelque part ; non pas que mon corps soit un lieu parmi d'autres ; au contraire il est le « ici » auquel toutes les places se réfèrent, le « ici » pour lequel toutes les autres places sont là-bas. Je perçois toujours là-bas mais d'ici. Cette corrélation entre le ici du percevoir et l'unilatéralité d'un perçu constitue la finitude spécifique de la réceptivité. Ce n'est plus alors seulement l'idée d'une intuition créatrice qui sert de contrepartie à celle d'une intuition réceptrice dans l'opposition infini-fini ; c'est l'idée d'autres points de vue corrélatifs ou opposés au mien, ici c'est le fini qui limite le fini ; nous verrons tout à l'heure à quelle condition précisément je puis m'opposer un autre point de vue.

Comment puis-je connaître ma perspective comme perspective dans l'acte même de percevoir, si je ne lui échappe en quelque façon ? C'est ce « en quelque façon » qui fait toute la question. Nous l'avons suggéré en passant : appréhender mon point de vue comme fini, c'est le situer par rapport à d'autres perspectives possibles que j'anticipe, en quelque sorte à vide. Cette anticipation, je l'opère sur la chose même, en ordonnant cette face que je vois par rapport à celles que je ne vois pas mais que je *sais*. Ainsi je juge de la chose même en transgressant la face de la chose dans la chose même. Cette transgression, c'est l'intention de signifier, c'est le vouloir dire, le *Meinen*. Par elle je me porte au-devant du sens qui ne sera jamais perçu de nulle part ni de personne. Si je remarque maintenant que ce vouloir-dire, ce *Meinen*, c'est la possibilité même du Dire, il apparaît que je ne suis pas seulement regard, mais vouloir-dire et dire ; car dès que je parle, je parle des choses dans leurs faces non perçues et dans leur absence. Ainsi l'intention perceptive finie qui me donne le plein du perçu à

chaque instant, le présent de la présence, cette intention perceptive finie n'est jamais seule et nue ; elle est toujours, en tant que pleine, prise dans une relation de remplissement plus ou moins complet à l'égard de cette autre visée qui la traverse de part en part, qui la transit littéralement et à quoi la parole est originairement liée. Le regard muet est pris dans le discours qui en articule le sens ; et cette dicibilité du sens est un continuel dépassement, au moins en intention, de l'aspect perspectif du perçu ici et maintenant. Cette dialectique du signifier et du percevoir, du dire et du voir, paraît bien absolument primitive et le projet d'une phénoménologie de la perception, où serait ajourné le moment du dire et ruinée cette réciprocité du dire et du voir, est finalement une gageure intenable.

Autrement dit, je ne suis pas entièrement défini par mon statut d'être-au-monde : mon insertion au monde n'est jamais si totale que je ne conserve le recul du singulier, du vouloir-dire, principe du dire. Ce recul est le principe même de la réflexion sur le point de vue comme point de vue ; c'est lui qui me permet de convertir mon ici de place absolue en une place quelconque, relative à toutes les autres, dans un espace social et géométrique où il n'y a pas d'emplacement privilégié. Dès lors je sais que je suis ici ; je ne suis pas seulement le *Nullpunkt* mais je le réfléchis : et je sais du même coup que la présence des choses m'est donnée d'un point de vue, parce que j'ai visé la chose dans son sens, par-delà tout point de vue.

Est-il possible, maintenant, de généraliser cette dialectique générale de la finitude et du dépassement ? Oui, dans la mesure où l'on peut retrouver un équivalent de la perspective dans tous les autres aspects de la médiation corporelle manquer de..., subir, exprimer, pouvoir. Le caractère spécifié et électif du besoin est évident. Je suis également accordé sur un complexe défini de menaces qui dessinent les contours de ma fragilité et font de ma vie une fragilité orientée. L'affectivité dans son ensemble me dit comment je me « trouve » au monde ; cette *Befindlichkeit* est à chaque instant l'opacité inverse de cette lumière qui commence avec la première perception claire c'est-à-dire, précisément, offerte, ouverte. Ainsi cette manière de « se trouver bien ou mal » confère au point de vue perceptif une épaisseur qui est la fausse profondeur de l'existence, la muette et indicible présence à soi du corps ; le « ici » de mon corps, manifesté par le sentiment opaque, vibre sur place ; cette sensibilité « profonde » fait du corps

autre chose que le laisser-passer du monde, le laisser-être de toutes choses ; le corps n'est pas pure médiation, mais aussi immédiat pour lui-même. Que le corps ne puisse être pure médiation mais aussi immédiat pour lui-même, c'est là sa fermeture affective.

Ce même facteur de fermeture nous le trouvons dans tous les pouvoirs qui donnent prise au vouloir. Tout pouvoir est un complexe de puissance et d'impuissance ; l'habitude opère même selon cette double ligne ; elle n'éveille des aptitudes qu'en leur donnant forme et en les fixant ; l'admirable petit livre de Ravaisson sur l'*Habitude* serait tout entier à verser au dossier de notre méditation sur la fermeture dans l'ouverture. Un pouvoir qui a une forme, tel est le « Je peux » ; en ce sens on peut dire que le « Je peux » est la perspective pratique du « Je veux ».

Finalement on arriverait à résumer toutes ces notations sur la perspective, sur l'immédiateté affective du corps à lui-même, sur les contours du « Je peux », dans celle de caractère ; un caractère c'est une figure finie (un caractère d'imprimerie) ; le caractère c'est l'ouverture finie de mon existence, c'est mon existence en tant que déterminée. Mais afin de ne pas transformer ce caractère en une chose, il ne faut pas le séparer de l'idée de point de vue ou de perspective ; dans la mesure où la perception est la lumière de l'affectivité comme de l'activité – donc du manquer, du subir et du pouvoir –, c'est la notion de perspective ou de point de vue qui explique le mieux celle de caractère, parce que c'est elle qui nous rappelle que la finitude n'est pas une clôture spatiale, n'est pas le contour de mon corps, ni même sa structure, mais un trait de sa fonction médiatrice, une limite inhérente à son ouverture, l'étroitesse originelle de son ouverture.

Or ce qui a été dit plus haut de la « perspective » dans l'acte de percevoir peut être repris, *mutatis mutandis*, de toutes les manifestations de notre finitude : je ne puis en faire l'épreuve que dans le mouvement qui tend à les « dépasser ». Puis-je éprouver quelque besoin, comme homme et non seulement comme bête, sans commencer de l'évaluer, c'est-à-dire sans l'approuver ou le réprouver, et donc sans prendre position à son égard ? Immergé dans la souffrance, je suis aussi celui qui la juge et la mesure à l'échelle de biens plus précieux que mon corps, de biens qui, peut-être, me réjouiront au plus fort de la douleur. Nous sommes ainsi renvoyés, par

l'épreuve du besoin et de la douleur, du désir et de la crainte, à chercher dans l'acte même de vouloir le dépassement originaire de notre finitude ; l'acte de prendre position pour évaluer fait apparaître l'affectivité dans son ensemble comme perspective vitale, comme vouloir-vivre fini. Mais je ne le sais que dans le vouloir-vivre et le vouloir-faire.

Notre analyse a atteint ainsi un premier niveau la notion de limite appliquée à l'existence humaine a une double signification ; d'un côté elle désigne mon *être-là limité* en tant que perspective ; de l'autre elle désigne mon *acte-limitant* en tant que visée de signification et de vouloir ; c'est mon acte comme limitant qui révèle mon être-là comme limité, à peu près au sens où Kant disait que ce n'est pas la sensibilité qui limite la raison, mais la raison qui limite la sensibilité dans sa prétention à ériger les phénomènes en choses en soi.

2. Le dépassement comme dénégation

Cette analyse préalable terminée, il est possible de faire apparaître le problème : que signifie l'indice de négativité qui s'attache au mouvement de « transgression » de la perspective par l'intention de signifier et, plus généralement, de la situation de finitude par la transcendance humaine ?

Reprenons notre analyse réflexive de la perspective ; elle nous a paru s'insérer dans une expérience contrastée du signifier et du voir ; je pense la chose par-delà cette perspective et je saisis la perspective comme silhouette de la chose.

Où est ici la première négativité ? Dans l'opération même du dépassement ; je ne puis *dire* ma transcendance à ma perspective sans m'exprimer négativement : je ne suis pas comme transcendance ce que je suis comme point de vue ; sous forme raccourcie et paradoxale je ne suis pas ce que je suis. Mais je n'accède à cette expression radicale de ma transcendance que par voie indirecte, réflexive : c'est sur la chose même que j'aperçois le négatif en quoi consiste ma transcendance, de même que, tout à l'heure, c'était sur la chose même que je comprenais ce que voulait dire point de vue, perspective, etc. ; c'est sur la chose même aussi que son sens se donne comme signification « *vide* »,

comme visée à vide, que « remplit » plus ou moins le plein de la présence ; la toute première négation, je la trouve donc dans ce vide de la signification, telle que Husserl la décrivait dans la première des *Recherches logiques* : je vise la chose comme n'étant pas selon ma perspective. Il est remarquable que la grande œuvre de Husserl ne commence pas par la présence des choses, mais par la puissance de les signifier : le comble de la signification, c'est alors celle qui ne peut pas être remplie par principe, c'est la signification absurde ; je suis puissance de significations absurdes ; ce seul pouvoir atteste que je ne m'épuise pas dans une intentionalité : de présence remplie, mais que je suis double intentionalité d'une part, intentionalité néante, élan du signifier et puissance du dire dans l'absence du ceci-là ; d'autre part, intentionalité comblée, accueil du recevoir et puissance du voir dans la présence du ceci-là ; je sais gré à Husserl d'avoir commencé son œuvre, non par une phénoménologie de la perception, mais par une phénoménologie de la signification, dont l'horizon est la signification absurde, sans remplissement possible.

Mais Husserl n'a pas tiré les conséquences de son analyse pour une philosophie de la négation. Ces conséquences n'apparaissent que lorsque l'on porte la première *Recherche logique* à la lumière des analyses qui ouvrent la *Phénoménologie de l'Esprit* ; la première négation dénombrée par Hegel apparaît dans l'écart de la certitude et de la vérité ; le « cela est » demeure la plus riche des certitudes et la plus pauvre des vérités ; en effet dès que je veux *dire* cette plénitude de la totalité offerte à la pensée, cette plénitude à laquelle rien ne peut être ajouté, il faut d'abord que j'annule dans l'universel le *ceci* qui prétendait dire tout ceci dans un ceci ; la vérité de la chose, c'est d'abord non-ceci ; de même que l'universalité du concept moi, c'est non-celui-ci. Cette analyse recouvre exactement celle de Husserl lorsqu'il distingue la visée de la vision, la signification de la présence ; car c'est de la description phénoménologique de la visée que Hegel fait surgir la négation ; la visée, dirons-nous donc, est la non-vision ; le sens est le non-point de vue.

Reportant sur l'acte même de signifier ce que nous venons de découvrir sur la chose même, nous dirons donc, comme plus haut, mais avec la conscience d'avoir élaboré le sens de la formule : je ne suis pas, comme transcendance, ce que je suis comme point de vue.

Ce que nous venons de dire de la négation du point de vue,

inhérente à mon intention de vérité, il est encore plus aisé de le dire de la dénégation de mon vouloir-vivre qui appartient à la constitution de mon vouloir proprement dit. Si prendre position c'est évaluer, évaluer c'est pouvoir refuser ; c'est pouvoir me refuser et me repousser dans mon impulsivité instantanée, comme dans la coutume de moi-même que ma durée secrète par un étrange et redoutable processus de sédimentation. Le refus est ainsi l'âme militante de la transcendance du vouloir. Volonté est volonté.

Il n'est pas difficile d'en apercevoir les ramifications du côté de l'éthique : pas de vouloir qui ne repousse, ne désapprouve : la réprobation et la révolte sont le surgissement premier de l'éthique comme protestation ; le démon de Socrate aussi restait muet quand il acquiesçait ; il ne se manifestait que pour s'opposer, pour dire non.

Pas de volonté sans volonté : cela veut dire aussi que la valeur exprime en creux ce qui manque aux choses quand un vouloir étend sur ces choses l'ombre de ses projets ; une analyse « en négatif » de la valeur rejoint ainsi, de façon inattendue, ce que Kant a voulu dire en interprétant la raison pratique comme la limite de ma désirabilité ; l'analyse en négatif de la valeur que font les modernes rejoint paradoxalement l'analyse en négatif de l'impératif que Kant avait déjà élaborée ; le motif en est le même : le signe négatif est inhérent à l'obligation (ou défense) comme à la valeur (ou manque), en raison même de la transcendance de l'obligation au désir, de l'évaluation au vouloir-vivre.

Il serait aisé enfin de montrer comment ce style de négativité qui caractérise tous les aspects de ma transcendance par rapport à ma finitude commande aussi toute analyse possible de ma relation à autrui. Ce n'est pas étonnant : je ne transcende mon point de vue qu'en imaginant ce sens vide de la chose signifiée, rempli par une autre présence, donné à un autre que moi ; l'imagination sympathique d'une autre perspective qui limite la mienne appartient à titre originaire à ma transcendance. En effet je puis dire, dans les deux sens, que je ne jugerais point ma perspective comme perspective, si je n'imaginais une autre perspective – et que je n'imaginerais pas une autre perspective si je n'échappais à la mienne et si je ne lançais vers l'objet pensé et non vu l'intention vide de le signifier ; c'est ce savoir de l'autre face que la perspective d'autrui, imaginée et non perçue, vient remplir d'une manière autre. Ainsi mon pouvoir de me décentrer

imaginativement dans une autre perspective et celui de juger ma perspective comme finie sont un seul et même pouvoir de transcendance ; autrui ne me limite que dans la mesure où je pose activement cette existence ; je participe imaginativement à cette limitation de moi-même ; désormais l'aperception d'autrui fait apparaître ma finitude comme du dehors, dépassée dans un autre ; mais elle n'est qu'un aspect – sous la forme d'une imagination sympathique tournée vers autrui – de ce pouvoir de transcendance corrélatif de ma finitude. Il n'est donc point étonnant que la position de l'existence d'autrui comporte le même indice de négativité que le mouvement de transcendance par lequel je transgresse ma perspective : autrui est le non-moi par excellence, comme l'universel est le non-*ceci* par excellence ; ces deux négations sont corrélatives et, si l'on peut dire, co-originaires.

Et, parce qu'elles sont co-originaires, elles ont même extension : *tous* les modes de transgression de ma finitude et tous les modes de négativité qui les accompagnent ont leur double dans un indice négatif qui affecte également l'imagination d'autrui. Pas de volonté sans volonté, disions-nous plus haut ; et nous reconnaissons ce « creux » du vouloir, par-delà mon simple vouloir-vivre, dans le « manque » de la valeur ; mais ce « manque » de la valeur, ce déni du fait inhérent au devoir-être, est expressément corrélatif de la position d'autrui comme dénégation de tous mes empiétements ; dans un langage proche de Kant : je n'échappe à la perspective, non seulement de mon regard mais de mes désirs, je n'oppose d'autres valeurs à mon ambition qu'à travers l'imagination de l'existence-valeur d'autrui ; c'est sa dignité qui met une borne à ma prétention à user de lui seulement comme d'un moyen, d'une marchandise ou d'un outil ; l'idée d'humanité est ainsi le négatif de ma faculté de désirer, en tant qu'elle est « la condition suprême restrictive de toutes les fins subjectives² ». Nous disions que le vouloir n'est pas contenu dans le vouloir-vivre, mais le contient ; cela est possible par la médiation d'autrui comme limite de ma faculté de désirer : je me limite moi-même à travers la position de la perspective et de la valeur d'autrui et cette limite appartient originairement à la puissance de dénégation qui dresse ma propre transcendance par-delà ma propre finitude.

Notre réflexion nous a conduits jusqu'au point où l'acte d'exister se découvre comme acte néantisant. Jusqu'à ce point ; mais pas plus loin.

Ce qui est en question, c'est le droit d'hypostasier ces actes néantisants dans un néant qui serait, comme dit Sartre, la « caractéristique ontologique » de l'être humain, c'est-à-dire cette réalité qui s'annonce par le moyen de l'interrogation, du doute, de l'absence, de l'angoisse, de la riposte pétrifiante au regard pétrifiant d'autrui. Je n'ai pas cru utile de refaire ces analyses célèbres du « négatif » ; j'ai préféré partir d'une réflexion sur la perspective dans la perception et le vouloir. Je pense avoir établi ainsi une base de départ suffisante pour reprendre le problème du fondement de la négation.

Je voudrais esquisser, sur cette base, une *réflexion sur la réflexion* par laquelle il serait possible de récupérer, au cœur de la dénégation, « l'affirmation originaire », comme dit M. Nabert, *l'affirmation originaire* qui s'annonce ainsi à coup de négations.

3. Le dépassement comme négation de négation

Il me semble que le premier stade de cette réflexion récupératrice consiste à montrer que la dénégation n'est pas une négation simple mais recèle implicitement la négation d'une négation. Autrement dit la première œuvre de la dénégation c'est de faire surgir comme négation première, *avant elle*, le point de vue lui-même ; rétrospectivement je découvre que ce qui est primitivement négatif ce n'est pas le sens par rapport au point de vue, le dire par rapport au voir, la prise de position évaluante par rapport au vouloir-vivre ; c'est le point de vue, c'est la perspective, c'est le vouloir-vivre. C'est Descartes qui avait raison lorsqu'il disait que l'idée d'infini était tout entière positive et identique à l'être *plane et simpliciter* et que le fini était en défaut par rapport à l'être. « Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. »

La réflexion complète, et en ce sens concrète, enveloppe non seulement la certitude irrécusable du présent vivant, mais aussi la vérité de ce présent vivant qui est, selon Descartes encore, « que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis ». Husserl ne dit pas autre chose lorsqu'il parle de l'inadéquation de la perception, de la possibilité permanente qu'une silhouette infirme la précédente et qu'ainsi le monde comme sens soit détruit.

Mais alors que signifie cette négation antérieure à la dénégation du penser et du vouloir, cette négation de finitude, si l'on peut dire ?

En disant que la négation convient à titre primaire à la finitude et seulement comme négation de la négation au dépassement de la finitude par pensée et par vouloir, je ne veux pas dire que la négation naît tout entière dans l'expérience vive, dans l'épreuve de la finitude. Sans doute vient-elle de plus loin encore, de la sphère même de l'objectivité ; car la négation est une parole et il faut bien la constituer dans le discours même.

Mais, avant l'épreuve de finitude, il n'y a pas encore de négation radicale, il n'y a que la distinction du ceci et du ceci, c'est-à-dire non pas encore la négation mais. l'altérité : ceci est autre que ceci. Du moins faut-il accorder que la négation de finitude présuppose la constitution préalable du *langage négatif* au niveau du distinct, au niveau de l'autre. Cette constitution appartient à une ontologie formelle, c'est-à-dire aux catégories du « quelque chose en général » ; il serait vain de vouloir tout tirer de l'existentiel, si l'objectif n'était pas déjà constitué. Ma thèse est donc limitée : avant la dénégation ou négation de transcendance, il y a la négation primaire qui est la négation de finitude ; avant celle-ci, il y a bien un langage de la négation déjà constitué, mais ce langage est celui de l'altérité. La négation ne devient *épreuve de négation* que par le passage de l'objectif à l'existentiel, par l'application du « ne... pas », hérité de l'ontologie formelle, à l'*épreuve de finitude*.

Il nous suffira donc de rappeler comment le langage du négatif se constitue dans l'opération de distinguer. Cette opération est la première constitution de relation ; mais il faut en chercher la première expression, au ras même de la perception, dans l'acte de signifier entrelacé à la perception des présences.

Il n'y a en effet de perçu que là où il y a du distinct ; citons seulement quelques modalités primitives du distinct : l'opposition dans l'espace, entre la forme et le fond, le contraste qualitatif (de son, de couleur, de saveur), l'apparition et la disparition. Or je ne puis dire le distinct sans recourir à la négation : ceci n'est pas cela. Il serait nécessaire de voir comment cette négation constituante de tout ordre et que nous avons vu sourdre au ras de la perception se complique à mesure qu'on s'élève des formes aux choses avec leurs propriétés durables et leurs accidents, puis aux forces et à leurs relations constantes, aux vivants comme individus organisés et aux psychismes. On verrait ainsi se constituer toute une échelle du distinct, des formes distinctes, aux forces et aux individus distincts. Cette recherche concernant les niveaux successifs de la négation constituante d'objectivité appartient à une logique de l'expérience et ne nous intéresse pas ici. La naissance du négatif dans le distinct suffit à la suite de cette analyse.

Cette fonction constituante de la négation ne doit pas, semble-t-il, être mêlée intempestivement au tragique de l'inquiétude, de la mort et de la lutte. Il n'y a rien de tragique dans cette négation ; au fond, le passage de la première à la seconde partie de la *Phénoménologie de l'Esprit*, de la conscience à la conscience de soi par la vertu de la même négativité, est un trompe-l'œil qui ne se soutient que par une théologie sécularisée, selon laquelle toutes les négations procèdent du mouvement même de l'Absolu qui se limite lui-même et se nie en se déterminant pour surmonter sa négation dans la pensée de son autre. Si nous voulons nous garder du pathos de la négation, il faut revenir à Platon et à la thèse du *Sophiste* qui réduit le non-être à l'autre. La sobriété philosophique est de ce côté, l'ébriété dans la réduction inverse de l'altérité à la négation³.

Comment la négation vient-elle alors à l'expérience de la finitude ? Si la négation procède de l'altérité, de la distinction, telle que l'implique la constitution de la chose perçue, de l'individualité vivante, de la psyché singulière, comment s'insinue-t-elle au cœur de l'épreuve de finitude au point d'en devenir le langage privilégié et, en apparence, la terre natale ?

Pourquoi le besoin se dit-il négativement comme un : je n'ai pas ? Pourquoi le passé médiatisé par le regret s'exprime-t-il dans le « ne... plus », et le futur, sous les couleurs de l'impatience, dans un « pas...

encore » ? Pourquoi la mort est-elle anticipée comme « néant » de mon existence même ? On voit bien comment le « ne... plus » a été emprunté à la sphère de l'expérience objective où il désigne le disparaître corrélatif d'un autre apparaître ; mais pour dire la mort il a fallu la *médiation d'un affect* : déception d'une chose perdue, blessure de la perte d'un être irremplaçable ; cette perte d'autrui, je la retourne vers moi ; je suis dans ce futur anticipé, l'être perdu pour autrui ; c'est ainsi que, de transpositions en transpositions, du disparu au perdu et du perdu au mort, le « ne... plus » des choses se communique à la mort de quelqu'un, enfin à ma future mort. Il faut donc admettre que certains affects ont de l'affinité pour la négation ; que, par exemple, la charge d'angoisse de la mort se reconnaît dans la structure négative du discours ; cette coalition est si adhérente que les affects comme la mort viennent dramatiser toutes les négations, comme on voit si souvent chez Hegel où la négation est appelée la mort des déterminations, et qu'en retour le tragique de l'existence est repris dans une dialectique de figures et de formes, voire de catégories.

Une ferme discrimination de l'objectif et de l'existential rend caduque cette contamination ; du moins en montre-t-elle l'inévitable genèse : la négation de finitude naît en effet de la conjonction entre une relation et un affect, c'est-à-dire entre la catégorie du distinct, de l'autre, et certains affects par lesquels la finitude est soufferte à la façon d'une blessure et non plus seulement aperçue comme limitation de point de vue, ou, pour reprendre un mot de la première partie, comme fermeture inhérente à notre ouverture au monde.

Nous sommes ainsi renvoyés à ces affects dont nous avons dit qu'ils ont de l'affinité pour la négation : manque du besoin, regret, impatience, angoisse ; on ne peut, semble-t-il, aller plus loin ; il faut admettre, à titre de résidu de l'analyse régressive, que la négation parlée, élaborée autour de l'idée d'autre, d'altérité, *exhibe* du négatif dans certaines « tonalités » vécues ; ce négatif, inscrit plus bas que tout discours, Spinoza le nommait « tristesse ». « Par tristesse, disait-il, j'entends une passion par laquelle l'âme passe à une perfection moindre. » Cette *diminution d'existence* qui affecte l'effort même par lequel l'âme s'efforce de persévérer dans son être peut bien être dite une affection primitive.

Ainsi en viens-je à former l'idée d'un défaut de subsistance, ou contingence, qui serait la caractéristique ontologique de mon

existence en tant que finie ; c'est aussi une idée que j'emprunte à la sphère des choses où je distingue le nécessaire du non-nécessaire dans l'ordre des déterminations comprises ; je la reprends et l'applique à cet obscur ébranlement de tout mon être, à ce vertige vague qui procède de la méditation conjointe de la naissance et de la mort, du besoin et de l'oubli, du vieillissement et de l'inconscient. Je manque d'être nécessaire, je peux n'avoir pas été, je peux ne plus être. Je suis la vivante non-nécessité d'exister.

C'est donc de cette négation primaire, que j'appelle maintenant contingence ou insubstance, que l'acte de transcendance est la négation seconde. La dénégation est négation de négation.

Plus exactement, la pensée qui vise au sens par-delà la perspective finie, la prise de position qui vise à la validité par-delà le point de vue du vouloir même, sont par rapport à la négation de finitude dans une relation spécifique qui s'énonce assez bien dans une expression telle que celle-ci : je pense, je veux, en *dépit de* ma finitude. *En dépit de...* telle me paraît être la relation la plus concrète entre la négation comme transcendance et la négation comme finitude, entre la dénégation et l'annihilation.

Qu'avons-nous gagné à cette analyse ? Ceci : la négativité que notre réflexion sur le sens et le point de vue, sur le vouloir et le vouloir-vivre, avait mise au jour n'est pas une négation immédiate, mais une négation de négation. Il est donc *possible* d'y reconnaître une affirmation qui se récupère en résistant à la résistance comme dirait Bergson.

4. Dénégation et affirmation

C'est maintenant la tâche de l'analyse réflexive de montrer que l'âme du refus, de la récrimination, de la contestation et finalement de l'interrogation et du doute, est foncièrement affirmation ; que la dénégation n'est jamais que l'envers d'une affirmation plus originaire et, si l'on peut dire, seulement une moitié d'acte.

Dire que la transcendance humaine est négation à titre primaire c'est s'autoriser à passer de la néantisation au néant. C'est ce passage qu'il faut ici mettre en question. Or toute la philosophie de Sartre

repose sur le droit d'appeler « néant » ce que les analyses antérieures nous permettaient seulement de nommer des « actes néantisants⁴ ».

Sartre part de cette remarque, tournée contre Hegel, que l'être et le néant ne sont pas logiquement contemporains et qu'il n'y a pas de passage de l'un à l'autre ; l'être ne passe pas au néant et le néant à l'être ; l'être est l'être et jamais la négation ne mordra sur lui, puisqu'il faut le nier pour penser non-être. L'entière et pleine positivité de l'être est donc inentamable. Reste donc, si l'on veut rendre compte de « l'origine de la négation », que le néant surgisse « au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver » (p 57). Autrement dit, il faut que le néant soit « donné en quelque façon, donné au cœur de l'être » (p. 58) ; si en effet l'être exclut le néant et se pose même sans rapport avec lui, il faut qu'il y ait un être qui ait pour propriété de « néantir le néant, de le supporter de son être, de l'étayer perpétuellement de son existence même, un être par quoi le néant vient aux choses ». Parodiant et retournant un mot connu de Heidegger, Sartre l'appelle : « un être en qui dans son être il est question du néant de son être » (p. 59).

Comprenons bien ce que Sartre attend de son analyse : non pas seulement un ensemble d'actes néantisants qui, reconnaît-il lui-même, requerraient à leur tour un fondement dans l'être, mais « une caractéristique ontologique de l'être requis » (p. 59). Bref un *néant* et pas seulement un *acte néantisant*. La question est bien là : est-ce que les nombreux actes néantisants que Sartre décrit avec une virtuosité extraordinaire – depuis l'interrogation, le doute, l'absence, l'angoisse, jusqu'à la riposte pétrifiante au regard pétrifiant d'autrui – postulent un tel néant d'être comme caractéristique ontologique ?

Ce néant, source des actes néantisants, Sartre pense le tenir dans la liberté : « cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes après les stoïciens lui a donné un nom, c'est la liberté » (p. 61).

A quoi Sartre fait-il ici allusion ? A la liaison que Descartes établit lui-même entre le doute et la liberté. Il est vrai que Sartre omet de noter que, chez Descartes lui-même, la liberté à laquelle le doute donne accès n'est que le « plus bas degré de la liberté », qu'il appelle liberté d'indifférence. Quoi qu'il en soit : dans cette liberté de doute, Sartre trouve le souvenir de l'ἐποχή stoïcienne, – ce « suspens » du jugement qui retire l'âme du sage au tumulte de ses passions – et

l'annonce de l'ἐποχή husserlienne par quoi le moi méditant se retire du tout naturel, du tout fait. Ce geste de décrochage, d'arrachement, de désengluement, ce « recul néantisant », Sartre le retrouve en tout acte authentiquement humain ; il rattrape ses analyses anciennes de l'imagination qui néantit tout le réel au profit de l'absence et de l'irréel ; il réinterprète le temps pour retrouver, entre le passé et le présent, cette coupure qui n'est pas un obstacle mais vraiment rien ; ce rien, c'est précisément ma liberté ; il veut dire que rien dans mon passé ne me force, ni ne me justifie « la liberté, c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre néant » (p. 66).

Ayant ainsi centré tous les actes néantisants sur le néant comme liberté, il reconnaît dans l'angoisse la conscience d'être ainsi néant de son propre passé en tant que liberté : « c'est précisément la conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être pas que nous nommons angoisse » (p. 69). On connaît le bel exemple du joueur qui s'était promis de ne plus jouer et qui, devant le tapis de jeu, découvre l'inanité d'une décision passée et dépassée ; que rien ne l'empêche de jouer, c'est cela sa liberté ; c'est ce rien qui l'angoisse ; ainsi est récupérée pour la conscience du néant comme liberté l'angoisse que Kierkegaard rattachait à la faute et que Heidegger découvrait sur la voie de l'être en tant qu'être.

Enfin ce concept de néant éclaire la fameuse thèse de l'antériorité de l'essence sur l'existence ; si mon essence, c'est ce que je « suis été » – selon un expressif barbarisme qui traduit le mot de Hegel : *Wesen ist, was gewesen ist* –, le rien qui sépare la liberté de tout passé, de tout acquis, est aussi le rien qui met l'existence au-delà de toute essence : « l'essence c'est tout ce que la réalité humaine saisit d'elle-même comme ayant été » et l'angoisse est la « saisie du soi en tant qu'il existe comme mode perpétuel d'arrachement à ce qui est ».

Nous n'avons pas à opposer à Sartre des objections spéculatives, mais, si possible, une meilleure description, – quitte à nous demander ensuite quels présupposés viennent interférer avec la description et l'empêcher de livrer son véritable sens, selon nous.

La question que je me pose est celle-ci : un refus est-il à lui-même sa propre origine ? Une négation peut-elle commencer de soi ? Nous allons faire porter la description sur deux points : sur la relation de la décision à ses motifs en quelque sorte en arrière d'elle, et sur le

mouvement du projet en avant d'elle.

Réfléchissons sur ce « rien » qui signale l'insuffisance de tout motif à me lier c'est-à-dire à me délier de ma responsabilité, et à me fournir une excuse, un alibi. Ce « rien » a toujours été reconnu : les classiques l'introduisaient dans la définition même des motifs, lorsqu'ils disaient qu'ils inclinent *sans nécessiter*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Nullement, me semble-t-il, que la décision « s'arrache » au cours de la motivation ; je ne rencontre nulle part d'acte qui rompe avec la totalité des incitations et des sollicitations de la conscience ; je ne romps avec la puissance de sollicitation d'un groupe de motifs que parce que j'acquiesce à d'autres motifs ; la relation de la décision aux motifs n'est pas une relation de rupture mais d'appui ; elle ne rompt ici que parce qu'elle s'appuie là ; se décider, c'est toujours se décider parce que... L'idée de *refus* n'est donc pas la clé de ce « rien » qui fait l'insuffisance des motifs. Qu'est-ce donc ? Ce *rien* n'apparaît que si je projette mes motifs sur le fond des choses et les interprète en langage de chose c'est-à-dire en termes de causalité physique ; alors je dis : un motif n'est pas une cause. Mais alors le néant n'est pas, dans mon acte, entre motif et décision, mais dans ma réflexion entre cause et motif. C'est la motivation qui tranche sur la causalité des choses, mais non point la décision qui s'arrache à la motivation psychologique ; quand donc j'insiste sur le côté négatif de la liberté, je veux simplement dire que la détermination de soi par soi est détermination par des motifs et *non* par des causes c'est le sens du : « incliner sans nécessiter » ; la négation est seulement dans la définition, non dans l'acte.

On objectera que les décisions authentiques ne s'appuient pas sur..., qu'elles sont au contraire surgissement d'acte, innovation qui « néantise » le passé en tant que donné. On tentera donc de faire des décisions subversives au sens propre, surrectives si l'on peut dire, les décision-modèles, les décisions canoniques. Admettons-le et demandons à quelle condition nous pouvons anéantir notre passé en tant que donné.

Prenons le cas le plus extrême, celui d'une conversion qui aux yeux de mes amis prendra figure de *reniement* à l'égard de tout ce que j'avais jusque-là affirmé et cru. A quelles conditions les négations que j'oppose à mes anciennes convictions et à l'ensemble des raisons qui les soutenaient peuvent-elles m'apparaître à mes propres yeux comme dénégaration, comme acte de me *déjuger*, mais non point précisément de

me renier ? Si je ne pense point m'être *renié*, c'est que ma décision n'est point l'universelle néantisation de mon passé ; une conversion aussi radicale qu'on puisse l'imaginer, n'a pu néantir un passé mort que pour se trouver et se susciter en arrière d'elle-même un passé vivant que la « crise » a dégagé ; l'innovation opère comme une mutation de figure dans mon passé, faisant de la forme le fond, du fond la forme ; et ainsi je ne dénie une part de moi-même que parce que j'en assume une autre. Ce mot même d'« assumer » n'est pas étranger au vocabulaire existentialiste ; il marque le retour en force de l'affirmation dans une philosophie de la négation ; par cette assumption, je me continue moi-même à travers les « crises » les plus radicales de l'existence ; une conversion n'est pas une conscience d'amputation ; j'ai plutôt conscience de libérer en moi ce qui restait inhibé, refusé, empêché ; j'ai seulement renié des entraves, nié des négations ; ainsi, à coup de négations et plus profondément que tous mes refus, j'ai pensé, en me convertissant, constituer une meilleure suite de moi-même, une suite plus pleinement affirmative.

Ce que nous venons de dire de la dénégation en relation avec le passé nous amène à nous retourner vers l'avenir et à considérer la décision comme projet. C'est ici que le primat de la négation dans la liberté paraît puiser toute sa force. Car qu'est-ce qu'un projet ? n'est-ce point un événement qui *manque* aux choses ? comme être de projet, ne suis-je pas celui qui, selon l'image percutante de Sartre, opère une sorte de décompression dans le plein des choses ! La valeur n'est-elle pas ce manque, ce trou, que je creuse en avant de moi-même, pour le combler par des actes, au sens où l'on dit que l'on comble un vœu, que l'on remplit son programme, que l'on accomplit une promesse ?

Que le projet ait ce sens négatif, que la valeur soit ce qui manque au donné, cela est bien vrai et l'analyse sartrienne appelle non une réfutation, mais une sorte de reprise critique qui la justifie en la dépassant.

Il me semble qu'il est possible de montrer que, en toute contestation du réel par quoi une valeur surgit dans le monde, une affirmation d'être est enveloppée. Il me semble qu'on peut le montrer par une analyse des attitudes valorisantes en apparence les plus « néantisantes », telles l'indignation, la protestation, la récrimination, la révolte.

Qu'est-ce que se révolter ? C'est dire *non*, sans doute : non, je ne

tolérerai plus, je ne supporterai pas davantage. Mais l'esclave qui se révolte contre le maître ne nie pas seulement le maître, il affirme qu'il a raison ; comme le disait si justement Camus, sans en apercevoir toutes les implications métaphysiques : « En même temps que la répulsion à l'égard de l'intrus, il y a dans toute révolte une adhésion entière et instantanée de l'homme à une certaine part de lui-même » et il ajoutait : « toute valeur n'entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur ». Adhésion, invocation, mots suprêmement positifs. Dira-t-on que l'objet de l'adhésion, c'est précisément ce qui n'est pas, puisque cette part de lui-même que l'esclave élève à la face du maître n'a point de place en ce monde ? Cette part n'a point de place dans le donné, dans l'être-là, mais l'adhésion qui foment la révolte est l'attestation d'un « je suis » par-delà l'être-donné, un « je suis » strictement égal à un « je vaux ». L'adhésion va droit à l'existence-valeur, à la dignité, laquelle n'est pas seulement absence au monde, mais tension d'être ; le vœu que « autrui soit » y est simplement abrégé dans un « cela est à faire » ; ainsi le « à faire » de la valeur et le « qu'il soit » de l'existence d'autrui sont strictement réciproques.

Il me semble dès lors que nous ne pouvons plus tenir la valeur comme un simple manque, si elle est l'active position de l'existence d'autrui, comme corrélatrice de la mienne. Par la valeur je me dépasse en autrui. J'accepte qu'il soit, afin que moi aussi je sois, que je sois non seulement comme un vouloir-vivre, mais comme une existence-valeur. Je ne dirai donc pas que la valeur est manque, mais que la situation, comme scandaleuse, manque de valeur, manque à la valeur. Ce sont les choses qui ne valent pas et non pas les valeurs qui manquent d'être.

Cette discussion n'a pas été vaine : si l'existentialisme privilégie le moment du refus, du défi, de l'arrachement au donné, du désengluement, c'est que d'une part le moment de *néantisation du donné* est toujours obscurci par une volonté coupable d'*annihilation d'autrui* ; mais la réflexion philosophique est purifiante en ceci qu'elle discerne le noyau d'affirmation derrière la colère, et la générosité derrière l'implicite volonté de meurtre ; d'autre part le moment d'*existence-valeur d'autrui*, qui est l'âme du respect, est toujours obscurci par une tendance mystifiante à cacher cette affirmation sous le manteau des abstractions solennelles : justice, liberté... Mais la

position de l'existence par l'existence, de l'existence de l'autre comme condition de mon existence pleine et entière, ne me condamne pas à une philosophie des essences mais m'oriente vers une philosophie de l'acte d'exister. L'illusion de l'existentialisme est double : il confond la dénégation avec les passions qui l'enferment dans le négatif, il croit que l'autre alternative à la liberté-néant c'est l'être pétrifié dans l'essence.

Faisons le point, à ce stade de notre réflexion récupératrice d'affirmation, au sein même de la réflexion néantisante. Nous avons dit d'abord : le pouvoir de dénégation de la conscience est une négation au second degré ; c'est une négation de négation ; le néant de finitude étant le néant de premier degré. La *possibilité* de retrouver une affirmation dans la dénégation était ainsi ouverte par cette analyse. Puis nous avons dit : *en fait* on peut toujours retrouver une affirmation implicite aux négations les plus virulentes de la conscience : rupture avec le passé, entrée dans l'avenir par la révolte. Faut-il aller plus loin ? Peut-on montrer la *nécessaire* subordination de la négation à l'affirmation ? Autrement dit l'affirmation a-t-elle valeur de fondement ?

5. L'affirmation « originaire »

C'est donc le caractère *originaire* de l'affirmation qui est en jeu. Il me semble que si cette voie paraît bien souvent barrée c'est parce qu'on se donne au départ une idée étroite et pauvre de l'être, réduit au statut de la *chose*, du donné brut, – ou de *l'essence*, elle-même grossièrement identifiée à quelque paradigme immuable et sans relations, comme l'Idée platonicienne interprétée par les « Amis des Formes » que Platon précisément combat dans le *Sophiste*. Ce point est clair chez Sartre : c'est sa notion de l'être en soi, qui sert de repoussoir à sa notion du néant, qui est trop pauvre et déjà choséifiée ; à partir de ce moment, le néant que la réalité humaine est à elle-même, n'est pas néant de tout l'être, mais de la choséité qui envahit mon corps, mon passé, à la faveur d'une sorte de tassement, de sédimentation, de rechute au sommeil du minéral ; si Sartre a pu ainsi pratiquer une sorte d'hypostase de l'acte néantisant dans un néant actuel, c'est qu'il

a préalablement rabattu l'être sur le donné, sur le mondain hors de moi et en moi ; dès lors tout ce qu'il a démontré, c'est que pour être libre il faut se constituer en non-chose ; mais non-chose n'est point non-être ; *nothing is not not-being* ; c'est ici, à mes yeux, le point difficile de sa philosophie, sa philosophie du néant est la conséquence d'une philosophie insuffisante de l'être ; en particulier toute sa théorie de la valeur est grevée par cette conception pauvre de l'être ; si l'être est le donné brut, la valeur qui aère en quelque sorte le donné, qui introduit du devoir-être dans l'être, ne peut plus être que lacune et manque ; toute possibilité de fonder les actes néantisants dans une affirmation supérieure est exclue sous peine de retomber à l'engluement initial ; l'être ne peut plus être recours, mais piège ; glu, mais non élan et fondement ; la valeur doit tirer son être de son exigence et non son exigence de son être et il ne reste plus qu'à s'en remettre au néant de la liberté pour faire exister la valeur comme valeur, « du seul fait de la reconnaître comme telle » (76) ; « en tant qu'être par qui les valeurs existent, je suis injustifiable » et ma liberté s'angoisse d'être « le fondement sans fondement des valeurs » (*ibid.*).

Dès lors ne faut-il pas procéder en sens inverse ? Au lieu de fermer à l'avance notre idée de l'être, de la refermer sur une notion de l'en-soi tout entière bâtie sur le modèle de la chose, demandons-nous plutôt ce que doit être l'être pour qu'il soit l'âme de la dénégation, du doute et de la révolte, de l'interrogation et de la contestation.

Le bénéfice d'une méditation sur le négatif n'est pas de faire une philosophie du néant, mais de reporter notre idée de l'être par-delà une phénoménologie de la chose ou une métaphysique de l'essence, jusqu'à cet acte d'exister dont on peut dire indifféremment qu'il est sans essence ou que toute son essence est d'exister. Mais cette affirmation est-elle une affirmation *nécessaire* ?

La philosophie est née avec les Présocratiques avec cette découverte immense que « *penser* » c'est penser l'être, et que penser *l'être*, c'est penser l'ἀρχή au double sens de commencement et de fondement de tout ce que nous pouvons poser et déposer, croire et mettre en doute. Anaximandre, le premier, si l'on en croit les doxographes, l'a vu : « Tout, en effet, dit Aristote (qui semble ici avoir sous la main un recueil de textes présocratiques), tout en effet, ou est principe ou vient d'un principe ; or il n'y a pas de principe de l'infini ; ce serait en effet sa limite. » Et encore : « Il n'a pas de principe, mais

c'est lui qui paraît être principe des autres choses et les embrasser et les gouverner toutes » (*Physique* III, 213 b ; cf. Diels, *Vorsokratiker*, fgmt A 9 et A 15). L'idée de quelque chose qui fait commencer le reste sans avoir soi-même de commencement met un terme à cette régression sans fin dans les générations des dieux de la mythologie. En même temps on peut trouver dans cet archaïsme philosophique deux traits décisifs pour notre méditation. D'abord la conviction que cette Ἀρχή, ce principe, est *χοσμός* et *δική*, « ordre » et « justice » ; ce principe en effet est la racine commune d'intelligibilité du physique, de l'éthique et du politique. Ce que nous prenons pour une confusion entre le réel et l'idéal, entre le fait et la valeur, est la conviction que l'ontologie, sous peine de se casser en deux, est la racine commune de l'être au sens du donné, et de l'être au sens de la valeur. Le second trait qui nous importe est que la même méditation sur l'ἀρχή fonde la négation sur le sol de l'affirmation. Le Premier, dit Anaximandre, ne comporte pas les déterminations de ce qui vit après le Premier ; il est non-*ceci*, non-*cela*, précisément parce qu'il est, purement et simplement ; ainsi l'ἀρχή des Présocratiques, est *ἄπειρον*, il-limitée, in-déterminée, *in-essentielle* ; le mouvement de la négation est secrètement animé par l'aveu de l'ἀρχή. Xénophane a su le premier en tirer la critique de l'anthropomorphisme dans la représentation du divin ; pour nous le dieu n'est plus bœuf ou homme ; il pourrait être essence ou valeur ; la critique est la même.

Le cantus firmus de l'être et de la pensée de l'être se poursuit des Grecs à nous, plus fondamental que les différences d'école. Peu importe que Parménide ait tenu le « (il) est » – que la déesse lui découvre au terme de son voyage par-delà les portes du Jour et de la Nuit – pour une sphère physique ; peu importe que Platon ait appelé Bien ce qui donne aux Idées d'être connues et d'exister ; et qu'Aristote l'ait appelé « l'être en tant qu'être ». Tous, du moins, ont défini l'homme par cet acte qu'ils appellent *νοεῖν* ou *φρονεῖν* – penser, méditer ; pour eux l'affirmation de l'être fonde l'existence de l'homme et met fin à ce que Parménide appelait « l'errance », c'est-à-dire, par-delà l'erreur, la condition d'errance.

Mais, dira-t-on, ne puis-je pas *interroger* encore et toujours et poser la question de l'origine de l'origine ? Cette seule possibilité n'atteste-t-elle pas que l'homme est cette interrogation sans fin, capable de mettre en question et de néantiser la position même d'un principe de

l'être ? Plotin a connu ce genre de vertige et en a démontré le faux prestige : quel est le principe du principe, demandons-nous ? Cette question n'est pas une question sans réponse, ce n'est pas une question du tout. La notion du Premier est l'extinction même de la question de l'origine du Premier. Dans le *Traité* 8 de la VI^e *Ennéade* sur la Liberté de l'Un, il dit, comme Anaximandre huit siècles avant lui : « Demander sa cause, c'est lui chercher un autre principe ; or le principe universel n'a pas de principe » ; puis, cherchant à percer le motif de la question, il le voit dans une illusion spatialisante qui ferait surgir l'être comme dans un trou antérieur qu'il viendrait boucher ; c'est cette venue d'un étranger, hantant soudain son absence préalable, qui suscite la vaine question de son origine (*Enn.*, VI, 8, II). La philosophie s'annonce ainsi comme la pensée qui supprime le motif de l'aporie de l'être.

Ce devait être le mérite inestimable de Kant de confirmer que la pensée est pensée de l'Inconditionné, parce qu'elle est la *limite* – *Grenze* – de toute pensée par objet, de toute pensée phénoménale, animée par la prétention de la sensibilité. Par là Kant ramenait à l'intuition d'Anaximandre : l'être est originairement dialectique : déterminant et indéterminé. C'est par cette structure dialectique qu'il éteint l'interrogation concernant son origine et fonde la possibilité d'interroger sur tout le reste.

S'il en est ainsi, nous pouvons considérer tout notre itinéraire à partir de son acte terminal et fondateur. Il me semble qu'une philosophie de l'être qui ne s'abîme pas dans une métaphysique de l'essence, et encore moins dans une phénoménologie de la chose, est seule capable de *justifier* et de *limiter* en même temps le pacte de la réalité humaine avec la négativité.

D'un côté l'affirmation originaire doit se récupérer par la négativité, parce que mon incarnation joue globalement le rôle d'obturateur ; elle est la tentation de la dissimulation du fondement ; la tentation seulement : non la faute. Le sens de l'incarnation demeure ambigu : d'un côté mon corps m'ouvre au monde, à la réalité dans son ensemble ; mais, en même temps, il me suggère de me définir par mon être-là, par mon être au monde ; cela même qui m'ouvre au donné, me dissimule la pensée de l'origine. C'est ce que Kant appelait la « prétention » (*Anmassung*) de la sensibilité. L'affirmation originaire est ainsi, par ma faute actuelle, originellement perdue. C'est un point que Heidegger a montré avec force : la dissimulation de la non-vérité

fait partie de l'essence de la vérité. C'est pourquoi la négativité est le chemin privilégié de la remontée au fondement ; c'est pourquoi il fallait tout ce complexe cheminement : découvrir la transcendance humaine dans la transgression du point de vue et la négativité dans la transcendance ; puis découvrir dans cette négation, une double négation, la négation seconde du point de vue comme négation primaire ; puis découvrir l'affirmation originaire dans cette négation de la négation.

Mais la même réflexion récupératrice qui justifie une philosophie de la négativité en montre aussi la limite : le caractère dissimulé et perdu de la question de l'être fait que je *dois* m'arracher à l'étant par néantisation, mais aussi que je *puis* apercevoir cette négativité de l'homme *sans* son fondement dans l'être. Une philosophie tronquée reste possible. Cette philosophie tronquée, c'est la philosophie du Néant ; mais c'est seulement la philosophie de la transition entre étant et être. Toutes les expressions sartriennes – arrachement, décollement, désengluement, recul néantisant – témoignent avec génie de cette philosophie de la transition ; la néantisation représente la moitié d'ombre d'un acte total dont la face de lumière n'a pas été dévoilée ; c'est pourquoi une expression telle que être son propre néant est finalement dénuée de sens. Plotin parle en apparence le même langage de la « néantisation » lorsqu'il décrit l'âme ensorcelée par la fascination de son corps et qu'il résume l'approche de l'Un dans l'héroïque précepte : τὰ ἅλλα πάντα ἀφεῖ – « supprime tout le reste » ; mais les mêmes mots rendent un autre son, parce qu'ils sont pris dans le mouvement de l'affirmation (*Enn.*, VI, 8, 21).

Sans doute est-ce le mérite des philosophies de la négativité depuis Hegel de nous avoir remis sur le chemin d'une philosophie de l'être qui devra décrocher de la chose et de l'essence. Toutes les philosophies classiques sont à des degrés divers des philosophies de la forme, que ce soit de la forme comme Idée, ou comme substance et quiddité. La fonction de la négation est de rendre difficile la philosophie de l'être, comme Platon, le premier, l'a reconnu dans le *Sophiste* : « l'être et le non-être nous embarrassent également ». Sous la pression du négatif, des expériences en négatif, nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit *acte* plutôt que *forme*, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister.

Laissons une dernière fois la parole à Platon, par la bouche de

l'Étranger du *Sophiste* : « Eh quoi, par Zeus ! nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée n'ont réellement point de place au sein de l'être universel, qu'il ne vit ni ne pense, et que, solennel et sacré, vide d'intellect, il reste là, planté, sans pouvoir bouger ? – L'effrayante doctrine que nous accepterions là, étranger. »

1. A ce motif cardinal d'interroger sur la négation s'ajoute celui-ci : n'y-a-t-il pas une négation, le mal, dont l'enracinement dans l'affirmation ne peut être compris ? N'est-ce pas cette négation qui infecte toute la philosophie de la négation et la fait paraître originaire ? Mais cette question doit être tenue en suspens pour mener à bien celle qui est élaborée dans ces pages.
2. Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, II^e section.
3. J'ai évoqué ce problème de la priorité de l'altérité, à la façon de Platon, sur la négation, ou de la négation, à la façon de Hegel, sur l'altérité in *Philosophie et ontologie* (*Esprit*, août 1955).
4. Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, 1948.

Note sur l'origine des textes

« Objectivité et subjectivité en histoire » est le texte d'une communication aux *Journées pédagogiques de coordination entre l'enseignement de la philosophie et celui de l'histoire* (Sèvres, Centre international d'Études pédagogiques), déc. 1952.

« L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », d'abord publié en allemand dans *Offener Horizont, Mélanges en l'honneur de Karl Jaspers* (Piper, Munich, février 1953), a paru dans la *Revue internationale de philosophie*. N° 29 (1954).

« Note sur l'histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance » a paru dans *l'Homme et l'Histoire*, Actes du VI^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française (Strasbourg, septembre 1952).

« Histoire de la philosophie et historicité », in *L'Histoire et ses interprétations*, entretiens avec Toynbee (Paris-La Haye, Mouton, 1961).

« Le christianisme et le sens de l'histoire » a paru dans la revue *Christianisme social* (avril 1951).

« Le socius et le prochain » est extrait de *l'Amour du prochain*, cahier collectif de *La vie spirituelle* (1954).

« L'image de Dieu et l'épopée humaine » (*Christianisme social*, 1960, p. 493-514).

« Emmanuel Mounier : Une philosophie personnaliste » a paru dans *Esprit* (déc. 1950).

« Vérité et mensonge » a paru dans *Esprit* (déc. 1951).

« Note sur le vœu et la tâche de l'unité » est extrait d'un article « L'homme de sciences et l'homme de foi » publié par *le Semeur* (novembre 1952) et les Cahiers du C.I.C.

« Sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme » a paru dans *Esprit* (nov. 1960).

« Travail et Parole » a paru dans *Esprit* (janvier 1953).

« L'homme non-violent et sa présence à l'histoire » a paru dans

Esprit (février 1949).

« État et Violence » (*Les Conférences annuelles du Foyer, John Knox*, Genève, 1957).

« Le paradoxe politique » (*Esprit*, mai 1957).

« Civilisation universelle et cultures nationales » (*Esprit*, octobre 1961).

« Prévision économique et choix éthique » a paru dans *Esprit* (fév. 1966).

« Vraie et fausse angoisse » est extrait de *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit* (Rencontres internationales de Genève, sept. 1953. Ed. de la Baconnière).

« Négativité et affirmation originaire », in *Aspects de la dialectique*, Recherches de philosophie, II (Desclée de Brouwer, 1956, 101-124).